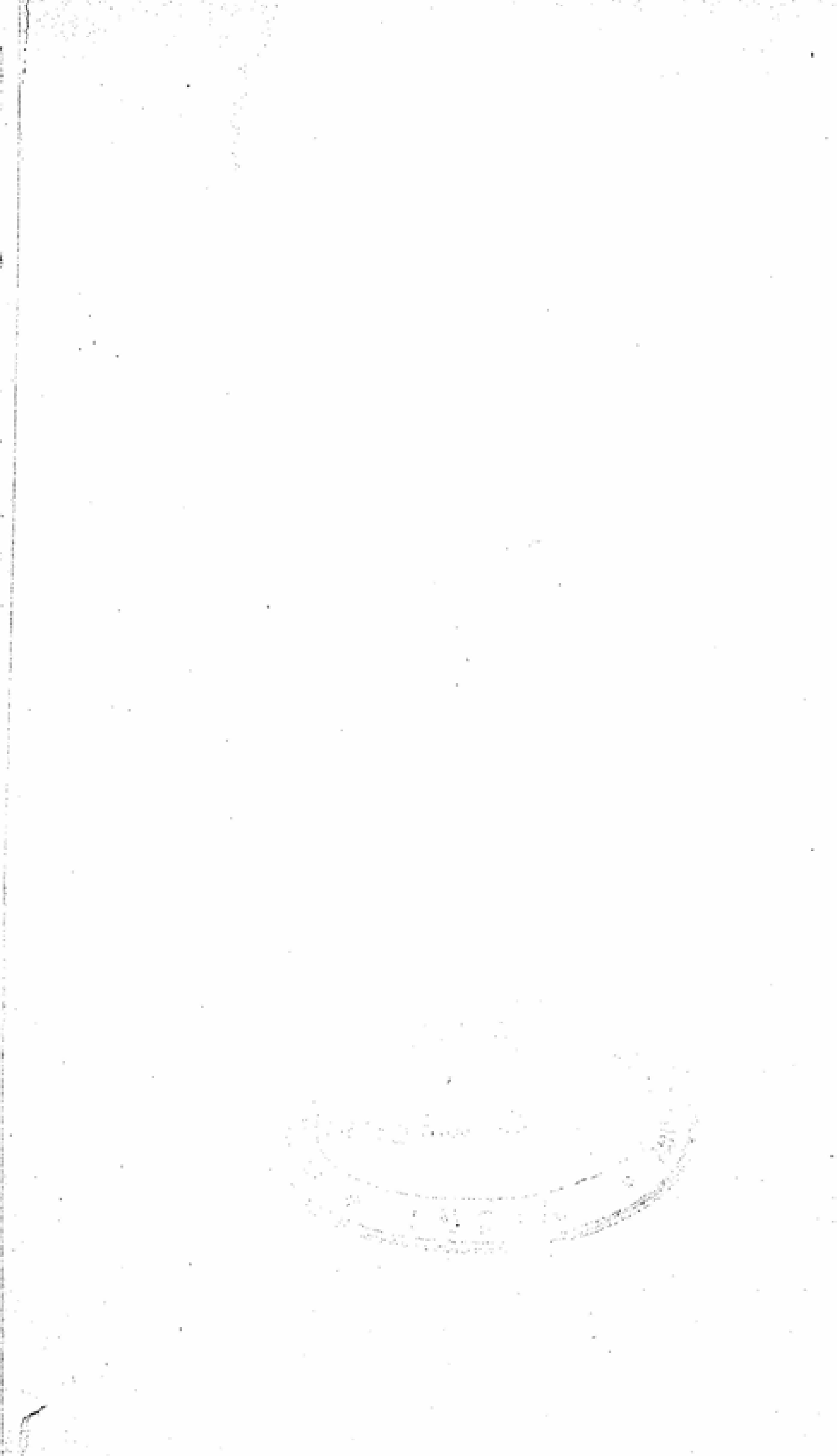


LE MUSÉON.



LE MUSÉON

REVUE INTERNATIONALE

PUBLIÉE PAR

LA SOCIÉTÉ DES LETTRES ET DES SCIENCES

TOME X

JANVIER 1891

LOUVAIN
IMPRIMERIE J.-B. ISTAS
90, RUE DE BRUXELLES, 90

1891

L'ÈRE DES ARSACIDES

EN 248 AVANT J.-C.

SELON LES INSCRIPTIONS CUNÉIFORMES.

I.

1. En identifiant le nom de *Aspasiné* sur une tablette Babylonienne datée de l'an 185 (Sel.) ou 127 av. J.-C., avec celui du roi Kharacénien *Hyspaosines* ou *Aspasina*, j'ai été conduit à examiner en dehors de toute autre préoccupation les données chronologiques que le déchiffrement des inscriptions cunéiformes du temps, nous fournit au sujet de l'ère des Arsacides et de ses rapports avec l'ère des Séleucides (1). Il m'a été possible de constater que le point de départ de cette ère doit être définitivement fixé à 248 av. n. è.

2. La question n'est pas sans intérêt. Sa solution nous permet d'attribuer avec quelque sécurité à leurs dates réelles un certain nombre de tablettes Babyloniennes jusqu'ici douteuses. Puis elle nous permet de constater que cette ère peu connue a été imposée par les Arsacides en pays conquis, ou tout au moins en Babylonie. Il est en effet curieux que ces souverains ne paraissent pas l'avoir utilisée eux-mêmes d'une manière générale. Les quelques exemples connus de leurs premières monnaies

(1) Cf. T. G. Pinches, *A Babylonian tablet dated in the reign of Aspasiné :* The Babylonian and Oriental Record, May 1890, vol. IV, pp. 131-135. Et mon article sur *Hyspaosines, Kharacenian king of Babylon on a Babylonian tablet dated* 127 *a C. :* ibid. pp. 136-144.

datées portent l'ère des Séleucides (1). Et lorsque beaucoup plus tard, ils se sont mis à dater régulièrement leurs émissions monétaires, ils ont employé, non le calendrier Assyro-Babylonien comme on aurait pu le supposer d'après le système de dater alors en usage à Babylone les documents cunéiformes, mais bien le calendrier Macédonien ; les légendes sont en grec, les dates sont exprimées en lettres grecques et comptées de l'ère des Séleucides (2) ; et les noms des mois Macédoniens sont ceux qui sont indiqués sur leurs tétradrachmes à partir de Phraates IV, an 276 Sel., ou 36 av. J.-C. (3).

Ce n'est que dans les documents en caractères cunéiformes stilés pendant une certaine période de leur domination en Babylonie, que nous voyons apparaître leur ère proprement dite, datée de 64 années après l'ère des Séleucides.

3. Afin d'éclaircir la question, nous avons à citer séparément, et à discuter suivant le cas, une trentaine d'inscriptions diverses, observations astronomiques, horoscopes et contrats, rédigés en Babylonie. Nous emprunterons la plupart des citations les concernant soit aux textes mêmes quand ils ont été publiés, comme par exemple les *Arsaciden Inschriften* du P. J. N. Strassmaier (4), soit au savant ouvrage du P. Jos. Epping, *Astronomisches aus Babylon* (5), ou enfin au *Guide* raisonné *to the Nimroud Saloon* du British Museum par M. Theo G. Pinches (6), et à quelques autres publications (7). Les données fournies par

(1) Sur quelques doutes à l'égard de ces exemples, cf. plus loin §§ 41-44 ; et aussi aux notes sur les plus anciennes monnaies datées.

(2) Cf. Lindsay, *History and Coinage of the Parthians*. Cork, 1852. Percy Gardner, *The Parthian Coinage*, 1878 (The International Numismata orientalia, part. 5, vol. I).

(3) E. Drouin, *L'ère de Yezdegerd et le calendrier Perse*, Paris, 1889, p. 50 (Revue Archéologique).

(4) *Zeitschrift für Assyriologie*, 1888, vol. III, pp. 129-158.

(5) Ergängungshefte zu den « *Stimmen aus Maria-Laach* » 44. Erganzungsband XI. Freiburg im Breisgau, 1889. Travail très remarquable.

(6) *British Museum. Assyrian Antiquities. Guide to the Nimrood Central Saloon*. Printed by order of the Trustees, 1886 ; XI, 128 pp. in-12.

(7) *Catalogue of* (242) *Inscribed Babylonian terra-cotta tablets discovered at Sippara*. Vente Sotheby, 4 juillet, 1890.

la littérature cunéiforme viennent heureusement compléter l'insuffisance des documents numismatiques (1) sur lesquels l'ère des Arsacides ne paraît pas avoir jamais été employée.

II.

4. On sait que dans l'antiquité les dates étaient indiquées d'une façon différente en Babylonie qu'en Assyrie. Les Assyriens ont possédé de bonne heure une chronologie certaine comptée d'après les noms de fonctionnaires annuels appelés *limmi* (2), comme les Archontes éponymes d'Athènes (3). Dans la *Kouyunjik gallery* du British Museum on voit exposées des tablettes donnant la liste de ces *limmi* de 909 à 617 av. J.-C., ainsi qu'une série de 46 tablettes datées d'après ce système entre

(1) Pour lesquelles nous suivrons principalement l'importante monographie du Prof. Percy Gardner, *The Parthian Coinage*, 1878. — M. Alexis de Markoff, a publié en 1889 : *Monnaies Arsacides, sub-Arsacides, Sassanides*, etc. *de l'Institut des langues Orientales*, St-Petersbourg, 1889 ; mais dans cette importante collection les tétradrachmes ne commencent qu'avec Phraates IV.

(2) La liste des *limmi* a été publiée notamment par Eberhard Schrader, *Die keilinschriften und das Alte Testament*, 2e édit. 1883, pp. 470-479. Et aussi dans Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, éd. IX, vol. V, pp. 449-452.

(3) Les Athéniens dataient leurs années d'après leurs archontes éponymes ; Sparte, par ses rois et plus tard par ses éphores ; Argos par ses prêtresses de Junon. La supputation par archontes subsista jusque sous l'empire romain. Vers 300 av. J.-C., l'historien Timée de Tauromenium introduisit la supputation par Olympiades (depuis l'été de 776 tous les 4 ans) que suivit Polybe et qui subsista jusqu'à la 293 Ol. ou 394 de n. è. Cf. S. Reinach, *Manuel de Philologie classique*, éd. II, 1883, vol. I, p. 224. A Rome l'ère de l'expulsion des rois (510 av. n. è.) fut établie à l'aide des listes consulaires. A partir de l'empire, les historiens admettent généralement l'ère de la fondation de Rome. Cependant Dennys compte encore par consuls et olympiades, Diodore par consuls, olympiades et archontes. Tacite et Justin, par consuls. Pline l'Ancien adopte le plus souvent l'ère de la fondation de Rome. Celle-ci flottait entre 754 et 728 selon les auteurs. Le 21 Avril 753 est la date généralement adoptée par les modernes. Eratosthène adopta l'ère de la prise de Troie, printemps de 1183. L'ère chrétienne fut établie au VIe siècle sous Justinien, sur la proposition de Denys le Petit : on en fixa l'origine à l'an 754 de Rome, mais elle ne fut universellement adoptée que du temps de Charlemagne. Cf. S. Reinach, O. C. t. I, pp. 224, 277 ; t. II, p. 229.

793 et 616 av. J.-C. (1). Et comme l'inscription de Rimmon-nirari I est datée de l'éponymie de Shalman-karradu, il est évident que le système existait déjà au XIV[e] siècle (2).

5. En Chaldée, c'est tout autre chose ; il n'y avait pas de système régulier, et le seul moyen était la supputation de la durée successive des règnes, ou du nombre d'années écoulées depuis ou entre tel ou tel évènement important. En voici quelques exemples : tablette n° 3, vitrine B, Nimroud Central saloon, British Museum, datée : « Mois Adar de l'année où Hammurabi le Roi fit les statues de *Innanna* et *Nanā*. » — Tablette n° 5, datée comme suit : « Mois *Adar*, 4[e] jour de l'année de Hammurabi le Roi, quand le temple de *Mitê-ursag* fut brûlé, et qu'il bâtit la tour de *Kêš* pour *Zagaga* et *Nanā*. » — Tablette n° 6. Mois *Kislev*, au soleil levant le premier jour du trône de *Zir-panituv*, (c.-à-d. l'année pendant laquelle fut fait le trône pour la statue de la déesse Zir-panituv, épouse de Merodach, sous le règne de Hammurabi. — N° 7 : Mois Elul, 21[e] jour de l'année où fut faite la prière à la déesse Tašmêtuv (sous le règne du même souverain d'après une autre tablette). — N° 11 : en l'année de Samsu-iluna le Roi, quand la statue d'un colosse recouverte d'or fut faite. — N[os] 13, 14, 15 : en l'année où Ammi-satana le Roi bâtit la forteresse de Ammi-satana. — Toutes ces dates sont antérieures à 2000 av. J.-C. Ce système, qui n'est pas une chronologie, continua pendant longtemps encore, mais les synchronismes avec la chronologie de Ninive, pendant la suprématie de l'Assyrie, permettent le calcul des dates d'évènements Babyloniens. Le seul mode appa-

(1) A. H. Sayce, Herodotus I-III, p. 365.

(2) Les rois comptaient les années de leur règne, *palu* à partir de la première année civile qui suivait leur avénement au trône. Le temps de l'année précédente qui s'était écoulé depuis qu'ils avaient pris le pouvoir en mains était appelé *sanat ris sarruti*, « l'année du commencement de la royauté. » Cf. W. St. Chad Boscawen, *Babylonian Antiquities :* The Academy, 27 Jan. 1878, p 78 ; J. Oppert : *Records of the past*, t. VII, p. 22 ; A. J. Delattre, *Les Inscriptions Historiques de Ninive et de Babylone*, 1878, p. 24 ; F. Vigouroux, *La Bible et les Découvertes modernes*, éd. IV, 1885, t. IV, p. 153.

rent de dater les documents était l'indication de l'année du souverain régnant (1). D'autres systèmes existaient peut-être, mais aucune trace n'en est visible (2). Or, cet état de choses dura jusqu'à l'ère des Séleucides, ainsi que nous allons le voir par les dates des tablettes précédant immédiatement cette époque.

6. Avant l'ère des Séleucides aucune ère ne paraît en effet avoir été employée en Babylonie. L'ère même de Philippe Aridæus qui fut élu roi à Babylone après la mort de son demi-frère Alexandre-le-Grand semble y avoir été ignorée, bien que connue (3) ailleurs.

Ainsi une tablette stilée à Borsippa, n° 108, p. 123 du *Guide*, est simplement datée, le 10e jour de *Shabâtu* (4), IIIe année, Pillipsu Roi, par conséquent en 319 av. J.-C.

Or cette ère de Philippe datait selon Consorinus (5), du

(1) Berosus (340-270 av. J.-C.) déclare (*Fragm.* XI) que Nabonassar avait réuni tous les documents historiques concernant ses prédécesseurs et les avait détruits pour forcer ses successeurs à dater de son règne. Les déchiffrements cunéiformes n'ont encore jeté aucune lumière sur ce fait extraordinaire de Nabunatsir dont l'ambitieux désir ne fut satisfait que beaucoup plus tard et seulement dans les ouvrages des chronologistes. En effet Ptolémée, vers 150 de n. è., dans son *Almagest* s'est servi de l'ère de ce souverain : 27 Février 747 av. J.-C., qu'il ne connut peut-être que par les ouvrages de l'historien chaldéen.

(2) Il est à remarquer que ce fut autour de 300 av. n. è. que l'on commença à sentir la nécessité d'un point de départ régulier pour la supputation des dates. Nous avons vu plus haut, § 4 note 2, que ce fut vers cette époque que le calcul par Olympiades fut introduit à Athènes. Le plus ancien exemple à Rome d'une supputation de date est fourni par l'inscription que l'édile Flavius, au dire de Pline, plaça en 304 sur le temple de la Concorde bâti par lui : ce temple a été construit 203 ans après la dédicace du Capitole. L'ère de Bithynie commence en 296 av. J.-C. selon Waddington : *Ztschrft für Numismatik*, XI. L'ère des Ptolémées commencerait en 261 av. J.-C., selon R. Stuart Poole, *Coins of the Ptolemies*, 1883, p. 25, mais cette date est très incertaine, dit S. Reinach, *M. de Phil. Class.*, éd. II, t. II, p. 160. *Cf.* aussi p. 277, et t. I, 277.

(3) Cf. Albîrûnî, *The chronology of Ancient nations*, p. 32 (trad. Sachau, 1879).

(4) Les noms des mois Assyro-Babyloniens étaient les suivants : 1. *Nisannu* (Mars-Avril) ; 2. *Airu* ; 3. *Simannu* ; 4. *Dûzu* ; 5. *Abu* ; 6. *Ulûlu* ; 7. *Tishritu* ; 8. *Arak-samna* ; 9. *Kislimu* ; 10. *Tebitu* ; 11. *Shabâtu* ; 12. *Adaru*.

(5) Sur cette ère cf. Theon d'Alexandrie, Πρόχειροι κανόνες éd. Halma, p. 26. — Censorinus, *Die Natali*, § 21, dit également qu'il écrivait en l'an 267 de l'ère d'Auguste, 562 de l'ère Alexandrine ou de Philippe, et 986 de Nabonassar, 1014

793 et 616 av. J.-C. (1). Et comme l'inscription de Rimmon-nirari I est datée de l'éponymie de Shalman-karradu, il est évident que le système existait déjà au XIVe siècle (2).

5. En Chaldée, c'est tout autre chose ; il n'y avait pas de système régulier, et le seul moyen était la supputation de la durée successive des règnes, ou du nombre d'années écoulées depuis ou entre tel ou tel évènement important. En voici quelques exemples : tablette n° 3, vitrine B, Nimroud Central saloon, British Museum, datée : « Mois Adar de l'année où Hammurabi le Roi fit les statues de *Innanna* et *Nanā.* » — Tablette n° 5, datée comme suit : « Mois *Adar*, 4e jour de l'année de Hammurabi le Roi, quand le temple de *Mitê-ursag* fut brûlé, et qu'il bâtit la tour de *Kêš* pour *Zagaga* et *Nanā.* » — Tablette n° 6. Mois *Kislev*, au soleil levant le premier jour du trône de *Zir-panituv*, (c.-à-d. l'année pendant laquelle fut fait le trône pour la statue de la déesse Zir-panituv, épouse de Merodach, sous le règne de Hammurabi. — N° 7 : Mois Elul, 21e jour de l'année où fut faite la prière à la déesse Tašmêtuv (sous le règne du même souverain d'après une autre tablette). — N° 11 : en l'année de Samsu-iluna le Roi, quand la statue d'un colosse recouverte d'or fut faite. — N°s 13, 14, 15 : en l'année où Ammi-satana le Roi bâtit la forteresse de Ammi-satana. — Toutes ces dates sont antérieures à 2000 av. J.-C. Ce système, qui n'est pas une chronologie, continua pendant longtemps encore, mais les synchronismes avec la chronologie de Ninive, pendant la suprématie de l'Assyrie, permettent le calcul des dates d'évènements Babyloniens. Le seul mode appa-

(1) A. H. Sayce, Herodotus I-III, p. 365.

(2) Les rois comptaient les années de leur règne, *palu* à partir de la première année civile qui suivait leur avénement au trône. Le temps de l'année précédente qui s'était écoulé depuis qu'ils avaient pris le pouvoir en mains était appelé *sanat ris sarruti*, « l'année du commencement de la royauté. » Cf. W. St. Chad Boscawen, *Babylonian Antiquities :* The Academy, 27 Jan. 1878, p 78 ; J. Oppert : *Records of the past*, t. VII, p. 22 ; A. J. Delattre, *Les Inscriptions Historiques de Ninive et de Babylone*, 1878, p. 24 ; F. Vigouroux, *La Bible et les Découvertes modernes*, éd. IV, 1885, t. IV, p. 153.

rent de dater les documents était l'indication de l'année du souverain régnant (1). D'autres systèmes existaient peut-être, mais aucune trace n'en est visible (2). Or, cet état de choses dura jusqu'à l'ère des Séleucides, ainsi que nous allons le voir par les dates des tablettes précédant immédiatement cette époque.

6. Avant l'ère des Séleucides aucune ère ne paraît en effet avoir été employée en Babylonie. L'ère même de Philippe Aridæus qui fut élu roi à Babylone après la mort de son demi-frère Alexandre-le-Grand semble y avoir été ignorée, bien que connue (3) ailleurs.

Ainsi une tablette stilée à Borsippa, n° 108, p. 123 du *Guide*, est simplement datée, le 10e jour de *Shabâtu* (4), IIIe année, Pillipsu Roi, par conséquent en 319 av. J.-C.

Or cette ère de Philippe datait selon Consorinus (5), du

(1) Berosus (340-270 av. J.-C.) déclare (*Fragm.* XI) que Nabonassar avait réuni tous les documents historiques concernant ses prédécesseurs et les avait détruits pour forcer ses successeurs à dater de son règne. Les déchiffrements cunéiformes n'ont encore jeté aucune lumière sur ce fait extraordinaire de Nabunatsir dont l'ambitieux désir ne fut satisfait que beaucoup plus tard et seulement dans les ouvrages des chronologistes. En effet Ptolémée, vers 150 de n. è., dans son *Almagest* s'est servi de l'ère de ce souverain : 27 Février 747 av. J.-C., qu'il ne connut peut-être que par les ouvrages de l'historien chaldéen.

(2) Il est à remarquer que ce fut autour de 300 av. n. è. que l'on commença à sentir la nécessité d'un point de départ régulier pour la supputation des dates. Nous avons vu plus haut, § 4 note 2, que ce fut vers cette époque que le calcul par Olympiades fut introduit à Athènes. Le plus ancien exemple à Rome d'une supputation de date est fourni par l'inscription que l'édile Flavius, au dire de Pline, plaça en 304 sur le temple de la Concorde bâti par lui : ce temple a été construit 203 ans après la dédicace du Capitole. L'ère de Bithynie commence en 296 av. J.-C. selon Waddington : *Ztschrft für Numismatik*, XI. L'ère des Ptolémées commencerait en 261 av. J.-C., selon R. Stuart Poole, *Coins of the Ptolemies*, 1883, p. 25, mais cette date est très incertaine, dit S. Reinach, *M. de Phil. Class.*, éd. II, t. II, p. 160. Cf. aussi p. 277, et t. I, 277.

(3) Cf. Albîrûnî, *The chronology of Ancient nations*, p. 32 (trad. Sachau, 1879).

(4) Les noms des mois Assyro-Babyloniens étaient les suivants : 1. *Nisannu* (Mars-Avril) ; 2. *Airu* ; 3. *Simannu* ; 4. *Dûzu* ; 5. *Abu* ; 6. *Ululu* ; 7. *Tishritu* ; 8. *Arak-samna* ; 9. *Kislimu* ; 10. *Tebitu* ; 11. *Shabâtu* ; 12. *Adaru*.

(5) Sur cette ère cf. Theon d'Alexandrie, Πρόχειροι κανόνες éd. Halma, p. 26. — Censorinus, *Die Natali*, § 21, dit également qu'il écrivait en l'an 267 de l'ère d'Auguste, 562 de l'ère Alexandrine ou de Philippe, et 986 de Nabonassar, 1014

1[er] *thoth*, an 425 de Nabonassar, ou 12 novembre 322 av. J.-C. pour les Egyptiens (1).

Mais ce qui prouve que la tablette ci-dessus n'est pas datée suivant l'ère en question, c'est l'existence d'une autre tablette, datée du 4[e] jour de *Simannu*, an VI d'Alexandre, fils d'Alexandre (2).

7. Le n° 109, p. 123, de la même collection est datée du mois de Tisri, V[e] année de Antigunusu, le chef du peuple, en 313 av. J.-C. (3). Seleucus contestait alors la possession de Babylone où il était satrape et dont il devait s'emparer l'année suivante ; Antigone, en Babylonien Antigunusu, soutenait la lutte, soi-disant dans l'intérêt du jeune Alexandre IV, fils d'Alexandre-le-Grand et de Roxane, lequel avait été reconnu roi par l'armée de Babylone. C'est le même que celui mentionné dans la tablette précédente. Et ceci nous explique le titre tout spécial par lequel Antigone est désigné.

Les preuves jusqu'ici sont donc bien positives. Les Babyloniens n'avaient pas d'ère avant que les Séleucides leur eussent imposé la leur. Nous allons du reste en voir la preuve plus complète sur une tablette relative à l'époque de transition.

8. L'un des documents les plus remarquables que nous fournissent les inscriptions cunéiformes de cette époque, pour le sujet qui nous occupe, consiste en une tablette chronologique, que M. Théophilus Goldridge Pinches l'habile assyriologiste du British Museum a publiée et déchiffrée en 1884 (4).

Elle donne une liste de dates couvrant une période de 325 ans,

des Olympiades, 991 de Rome, 293 de l'ère Julienne. Cf. *Collection des Auteurs latins*, 1852, tom. XXIV, p. 381.

(1) Ideler, *Handbuch der Mathematischen und technischen chronologie*, t. I, p. 107, t. II, p. 630. Il cite l'astronome arabe Abul Hassan Kushiar qui appelle cette ère *Tarikh Filibus* et la place en l'an 2780 de son déluge, soit en 322. — Cf. aussi, E. Drouin, *L'ère de Yezdegerd*, p. 28, n.

(2) Cf. Th. G. Pinches, *Guide*, p. 123, N° 110. — Publiée par J.-N. Strassmaier, *Arsaciden Inschriften*, N° 12.

(3) Cf. la tablette chronologique citée plus bas où la 3[e] année d'Antigone est 315 av. J.-C.

(4) *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, 6 May 1884, pp. 202-204

arrangées par intervalles cycliques de dix-huit unités, depuis l'an 424 jusqu'à 99 av. J.-C. ; cette dernière étant la 213e (1). Plusieurs sont marquées *Si*, forme abrégée de Siluku, ou Seleucus. Les années mentionnées sont les

19e de *Daravus* ou Darius II	: 405 av. J.-C.
8e » *Artakšatsu* ou Artaxerxès II	: 387 »
26e » » » »	: 369 »
8e » *Uvasu* ou Ochos	: 351 »
3e *Daravuš* ou Darius III	: 333 »
3e *Antigu* ou Antigone	: 315 »

puis les 15e, 33e, 51e et 69e *Si* pour Siluku, indiquant ainsi, comme nous le savons par ailleurs, 312 pour la première année *Si* ou des Séleucides ; les autres chiffres d'années sont 87, 105, 123 et ainsi de suite par 18 jusqu'à 213, mais après l'an 69 *Si* ou 243 av. J.-C. jusqu'à la fin, c'est-à-dire jusqu'à l'année 213 ou 99 av. J.-C., le signe *Si* n'est plus indiqué. L'addition des années sans interruption montrerait évidemment que l'ère des Séleucides continua à être en usage, si l'absence du signe *Si* ne semblait indiquer une hésitation de la part du scribe lorsqu'il a *stilé* sa tablette, comme si quelque événement chronologique était advenu dans l'intervalle. Le signe *Si* ayant été omis juste à partir de la première ligne du revers de la tablette, il se pourrait que la cause de cette omission fut un simple oubli de la part du scribe qui aurait négligé de *stiler* la fin de sa tablette. Mais il nous semble plus probable qu'il y a eu hésitation réelle de sa part, et qu'il n'ignorait pas la nouvelle ère 248 av. J.-C., que les Arsacides avaient établie, comme nous le verrons plus loin, à Babylone en 140 av. J.-C.

9. Nous avons à citer maintenant la tablette n° 36, p. 73, relative à des calculs d'éclipses et à diverses questions astrologiques, et mentionnant les dates suivantes : la XIe année *Si*, — Seleucus —, Roi, ou 301 av. J.-C. ; la LIXe année An. — Antio-

(1) Cette période est probablement le sare civil de 18 ans et 6 mois (intercalaires) ou 222 mois dont parle Suidas chez les Chaldéens. Suidas, *Lexicon*, édit. Kuster, t. III, p. 289, Vigouroux, *La Bible*, I, 252.

chus —, Roi, ou 253 av. J.-C. ; et la CXXXIV[e] année *Si* — Seleucus — Roi, ou 178 av. J.-C.

10. Un contrat Babylonien daté de l'an 14, et publié par le P. Strassmaier, est attribué peut-être avec raison, par lui, à l'an 298 av. J.-C., sous le règne de Seleucus Nicator (1).

Une tablette datée en la XI[e] année...... fils de Démétrius ?, publiée par le même assyriologiste (2) semble devoir être placée en l'an 301, mais le nom du Roi est effacé et rend le classement douteux.

11. Une tablette brisée n° 28, p. 70 du *Guide*, contient des calculs apparemment astrologiques, pour la 34[e] et la 35[e] année, selon toute probabilité de l'ère des Séleucides en 278 et 277 av. J.-C. —, pour la 23[e] année, — ou 289 av. J.-C. —, Seleucus et Antiochus étant rois (3), et pour la 98[e] année, — ou 214 av. J.-C. —, sous le règne d'Antiochus le Grand (4).

Le n° 111, p. 123, indique une tablette de Warka, datée : Erech, 18[e] jour de Nisan, 68[e] année, Siluku Roi, ou Seleucus II, 244 av. J.-C. Une autre tablette du même endroit, n° 112, p. 124, est datée également : Erech, 27[e] jour de Nisan, 78[e] année, Siluku Roi, en avril 234 av. J.-C., la 12[e] année de Seleucus II (5).

Un prêt d'argent, objet de la tablette n° 113, p. 124, fut fait à la condition d'être remboursé, le 2[e] jour de Iyyar, en la 94[e] année, Siluku ; c'est-à-dire en 218 av. J.-C. sous Antiochus III ou le Grand, dont le nom Antiikusu figure dans le texte de la tablette.

12. Un double horoscope, publié par les P. P. Strassmaier

(1) *Arsaciden Inschriften*, n° 15.

(2) Ibid. n° 11.

(3) Ici se place l'*Inscription d'Antiochus I Soter*, datée de l'an 43, ou 289 av. J.-C., que le D[r] J. Oppert a traduite : *Recueil d'Assyriologie et d'Archéologie orientale*, t. I, p. 102 ; et *Mélanges Rénier*, 1886, pp. 217-232.

(4) Je cite d'après la description fournie par le *Guide*, en substituant toutefois e nom d'Antiochus-le-Grand à celui d'Antiochus Theos, car ce dernier ne régnait pas à la date en question.

(5) Publiée par le P. Strassmaier : *Arsaciden Inschriften*, n° 3.

et Epping, est daté de l'an 170 *Dimitrisu* (1) mais sans que ce dernier y soit qualifié de Roi. L'an 170 correspondant à 142 av. n. è., il se peut qu'il soit question ici de Demetrius Nicator comme l'a suggéré le Prof. Oppert (2). Mais cette identification n'est pas sans difficultés sérieuses. Elle ne saurait en tout cas, et le silence de la tablette à cet égard est digne de remarque, impliquer encore à cette époque la souveraineté des Séleucides sur la Babylonie (3) qui appartenait aux Arsacides depuis une dizaine d'années comme nous le verrons plus loin. De plus l'absence de textes datés entre la 134e et la 170e années (Sel.) n'est pas sans signification.

Nous avons donc trouvé jusqu'ici une série de dates indiscutables, entre les années onze et cent-soixante-dix des Séleucides, ou de 301 à 142 avant J.-C. en Babylonie.

III.

13. Nous voici arrivés maintenant à une période politique fort orageuse, pendant laquelle la possession de Babylone fut vivement contestée, et les évènements chronologiques qui sont assez embrouillés, se succèdent rapidement.

En 161-160 av. J.-C., Timarque, satrape de Médie s'était proclamé Roi de Babylone. Des monnaies de cet usurpateur portent le titre de *Basileus Megas* (4).

Les tablettes de Babylone écrites de son temps seraient intéressantes à examiner.

Quelques années après, le VIe Arsace Mithridates I qui

(1) J. Epping, *Ztschr. f. Assyriol.* vol. IV, pp. 168-171 rectification d'une précédente publication de la même inscription. Cf. *ibid.* vol. III, p. 137.

(2) *Journal Asiatique*, Avril-Mai-Juin 1889, vol. XIII, p. 513.

(3) Une autre tablette du British Museum, n° 114, p. 125, du *Guide*, dont la date est malheureusement effacée, mentionne la vente, par Sillutu, de ses droits et ceux de son mari sur certaines parts de revenus et offrandes des temples d'Erech, pour 1 *mana* de staters d'argent pur de Démétrius. Il s'agit très probablement des monnaies de Démétrius Soter, 161-150 av. J.-C.

(4) Sur ces monnaies, cf. *British Museum, cat. Seleucida*, pl. XV, 2, p. 50.

avait commencé ses grandes conquêtes un peu plus tôt (1), reçut la soumission des Babyloniens, sans que ce beau succès non plus que la soumission des Perses, lui eût coûté grand effort (2). Cet évènement, selon Paul Orose, eut lieu vers 153-151 av. J.-C. (3) La domination du fameux souverain Arsacide, sur ce qui restait de la plus grande cité du monde, dura jusqu'à sa mort laquelle arriva en 136 av. J.-C. ; mais nous ne pouvons dire si dans le cours de ses démêlés avec Démétrius Nicator le Séleucide, elle n'a pas subi quelque courte interruption (4). Quoiqu'il en soit une tablette datée de l'an 108 sous un Aršaka Roi des Rois (5), nous prouve la souveraineté Arsacide à Babylone en 140 av. J.-C.

14. De même que la prise de Babylone par Seleucus en 312 av. J.-C. fournit le point de départ de l'ère des Séleucides (6) (1 oct. 311 — 1 oct. 312), l'indépendance des Arsacides une fois bien établie fut le commencement de leur époque ; mais la date exacte en était douteuse. Il est vrai que Justin avait indiqué positivement (7) en quelle année des consuls de Rome eut lieu leur révolte, mais les indications chronologiques de cet auteur n'ont généralement pas été remarquées pour leur précision, et son dire était resté jusqu'ici sans vérification par suite d'une légère erreur de plume de sa part, ou de celle de ses copistes ultérieurs.

Il cite les noms de L. Manlius Vulso et M. Atilius Regulus qui furent en effet consuls en l'an de Rome 498, mais pendant

(1) Apparemment en 163 av. J.-C. Ce fut alors qu'il ajouta la Grande Médie à son empire, y plaçant Bacasis comme monarque tributaire.

(2) Cf. Geo. Rawlinson, *The sixth Great Oriental Monarchy, or the geography, history, and antiquities of Parthia*, 1873 ; pp. 76, 77.

(3) Paulus Orosius, *Historiae*, v. 5.

(4) En effet, ainsi que nous l'avons vu plus haut, un texte d'horoscope publié par le P. J. Epping est daté de l'an 170 (Sel. ou 142 av. J.-C.), sous Demetrius qui n'est pas qualifié de Roi. Cf. *Zeitschr. f. Assyriologie*, vol. IV, pp. 168-171.

(5) Publiée par le P. J. N. Strassmaier, *Arsaciden Inschriften*, n° 1.

(6) C'est-à-dire quelque deux ans après qu'Arsaces I eut levé l'étendard de la révolte.

(7) Justin., XLI, 4.

une partie de l'année seulement, car M. A. Regulus ne fut élu que pour remplacer Q. Cæcidius mort pendant l'exercice de ses fonctions, et véritablement le consul de l'année. En conséquence il y a plutôt lieu de croire qu'il a entendu citer les noms de L. Manlius Vulso et C. Atilius Regulus, ne différant que par l'initiale de ce dernier qui étaient les consuls de 504 soit en 249 av. J.-C. Cette date correspondrait à un an près aux assertions d'Eusèbe (1) et de Moïse de Chorène (2) qui placent la révolte des Parthes en 250 av. J.-C. Entre cette année 250-249 av. J.-C. et l'an 248 que les documents cités dans notre article indiquent être l'ère des Arsacides, il n'y a que le temps à peine nécessaire à Arsaces I pour organiser son gouvernement après sa révolte contre l'autorité d'Antiochus Theos. Nous savons en effet que ses commencements furent difficiles, qu'il eut à lutter contre ses propres sujets, et que sans avoir pu encore assurer définitivement la paix à son nouveau royaume, il perdit la vie dans un combat en 247 av. J.-C. Telle peut être l'explication de cette légère différence de date, à moins qu'elle ne provienne tout simplement que de l'incertitude touchant la date exacte de la fondation de Rome (3).

15. L'ère mentionnée sur la tablette ci-dessus ne saurait en effet être autre que celle des Arsacides. En l'an 108 des Séleucides, ou 204 av. J.-C. Babylone était entre les mains des Séleucides et le roi régnant était Antiochus-le Grand (4) qui en cette même année reconstruisait le vieux port d'Alexandria près du golfe Persique (5) ; tandis que le roi des Parthes,

(1) *Chron. can.*, II. p. 352. Ed. Mai, Milano, 1818.

(2) Moise de Ch. l'assigne à la onzième année de Antiochus Theos. *Hist. Armen.* II, 1, ad. fin. Ed. Whiston, Londin, 1736. Cf. Geo. Rawlinson, *The Sixth Great Oriental Monarchy*, 1873, p. 44.

(3) On sait que l'opinion a sensiblement varié à cet égard. Ainsi les dates suivantes ont eu leurs partisans : 754-753 Varron ; 729-728 Cincius ; 750 Polybe, Nepos, Diodore ; 751 Caton, Denys, Stilon ; 753 Atticus, Ciceron, Varron. Cette dernière, 21 Avril 753 a été définitivement adoptée. Cf. S. Reinach, *Phil. class.*, I, 277, b. Et plus haut § 4, note 2.

(4) Nous avons mentionné plus haut deux tablettes écrites sous son règne, en 218 et 214 av. J.-C. § 11.

(5) Vid. plus loin, § 18.

Arsaces III Artaban, se remettait lentement de ses luttes prolongées et indécises contre Antiochus (1), qui l'avait poursuivi jusqu'en Hyrcanie. Par conséquent l'année 108 de l'inscription est bien 140 av. J.-C.

Ce premier exemple de l'ère des Arsacides trouvé ainsi en Babylonie mérite l'attention. Nous ne pouvions pas en effet nous attendre à ce que le fier conquérant Arsacide, indépendant et rendu encore plus hautain par ses succès, après avoir établi sa domination jusqu'au foyer même des Séleucides, eût continué à y dater ses années par le moyen d'une ère établie en commémoration du haut fait le plus glorieux de ses ennemis vaincus, les Séleucides. L'anomalie et la nouveauté du système de date sur la tablette en question se trouvent ainsi expliquées.

16. Et comme aucun exemple n'est connu de l'existence de l'ère des Arsacides antérieurement à celui-ci, il y a lieu de croire que Mithridates le Grand en fut le créateur, de même qu'il fut le premier de sa dynastie à prendre le titre de Roi des Rois. L'emploi de l'ère des Séleucides ne fut pas pour cela interrompu ainsi que le prouvent les nombreux exemples que nous allons rencontrer.

Mithridates avait étendu sa souveraineté sur tous les pays à l'est de l'Euphrate, y compris la Perse, l'Elymaïde et la Chaldée.

La Mésène et la Kharacène, noms grecs du nord et du sud de la Chaldée ou à peu près, faisaient ainsi partie de son royaume (2).

17. Le roi Séleucide Antiochus Sidetes, qui avait succédé à

(1) Cf. Geo. Rawlinson, *The Sixth Great Oriental Monarchy*. pp 54-59. Dans mon article sur *Hyspaosinès the Kharacenian king of Babylon* § 5, j'avais cité le nom de Arsaces IV Priapatius d'après une autre autorité, comme celui du souverain Parthe régnant dejà en 204 av. J.-C., tandis qu'il ne commença son règne de quinze années qu'en 196 av. J -C.

(2) Cf. Saint Martin, *Recherches sur l'histoire et la géographie de la Mésène et de la Characène*, Paris, 1838. — J T. Reinaud, *Mémoire sur le commencement et la fin du Royaume de la Mésène et de la Characène*, Paris, 1861, et 1864 avec additions. — E. Drouin, *Notice historique et géographique sur la Characène* (24 pp. Le *Muséon*, Avril, 1890).

son frère Démétrius Nicator depuis que celui-ci avait été fait prisonnier par Mithridates, 141-140 av. J.-C. (1), avait laissé le souverain Arsacide en tranquille possession des agrandissements acquis à ses dépens.

Retenu par ses difficultés avec les Juifs, Sidetes ne put entrer en campagne contre les Parthes qu'au printemps de l'an 129 av. J.-C. (2). Ce fut aussitôt le signal de défections contre l'autorité de Phraates II, le VII[e] Arsacide qui avait succédé à son père Mithridates en 136. La Kharacène et la Mésène furent au nombre des provinces révoltées, et Pline nous apprend que le satrape placé par Antiochus à Babylone en Mésène s'appelait Nemenius. Mais la fortune qui avait favorisé en trois batailles successives la marche du Roi Séleucide en Orient tourna finalement contre lui ; il fut complètement battu et tué au commencement de l'année suivante, soit en 128 av. J.-C. Le retour des Séleucides avait dû être le signal d'une reprise de l'ancien système de calculer d'après leur ère à Babylone, mais je n'en connais pas de preuve documentaire à fournir (3).

18. Les villes de la Mésopotamie, à peine revenues sous le ioug des Séleucidés, avaient regretté la suprématie des Arsacides et fait des ouvertures à Phraates l'Arsacide.

Aussi voyons nous Babylone se soulever contre Antiochus, à la suite de la Kharacène, sous le drapeau d'*Hyspaosines*. Ce satrape, fils de Sogonadaces et que les auteurs classiques nous ont fait connaître sous le nom de Spasinès, avait succédé à Nemenius dans l'administration des provinces du Tigre au nom des Séleucides. En 129-128, il lève l'étendard de la révolte, s'empare de toutes les villes de la Kharacène, et s'étend gra-

(1) Démétrius ne fut remis en liberté qu'en 128 par le successeur et fils de Mithridates.

(2) La date de 129 av. J.-C. pour l'indépendance de la Kharacène a été établie par Saint Martin dans ses *Recherches sur l'histoire et la géographie de la Mésène et de la Characène* Cf G. Rawlinson, *The Sixth Oriental Monarchy*. p. 99.

(3) Les tablettes Babyloniennes de cette date ne pourraient donc être datées que des années 183 et 184 (Sel.).

duellement en Mésène y compris Babylone en 128. Il choisit pour capitale de son nouveau royaume Antiochia. Cette ville était l'ancien port d'*Alexandria*, qu'Antiochus III avait rebâti en 204 après sa destruction par une inondation, et à laquelle en son honneur il avait donné le nom d'*Antiochia* (1). Détruite de nouveau par les mêmes causes, elle fut rebâtie par Hyspaosinès qui l'appella *Spasinou-Kharax* (2), ainsi que le rapportent les auteurs classiques (3). Son nom signifie simplement « place fortifiée (4) de Spasinou », et on l'a identifiée avec Muhammrah d'aujourd'hui, près de la rivière Karun (5).

19. Le nom d'*Hyspaosinès* de même que celui de la plupart de ses successeurs sur le trône de Kharacène, ne nous avait été transmis que d'une façon imparfaite par les auteurs, et il a fallu le secours de la numismatique pour savoir comment les écrire. Ainsi c'est par une de ces monnaies publiée en 1866, que le nom d'Hyspaosines nous a été connu exactement. Cette pièce est datée de l'an 188 Sel. ou 124 av. J.-C. Nous sommes à même aujourd'hui grâce à une tablette Babylonienne que vient de

(1) Selon Pline, Lib. VI, cap. xxvii. *Cf.* St. Martin, *Recherches*, p. 148 ; E. Drouin, *Notice*, p. 15.

(2) Evidemment pour la distinguer de la Charax sidae, ou Anthumesias, et de la Charax de Médie. D'où il résulte que Kharax ou Charax devait être l'appellation par laquelle cette ville successivement appelée *Alexandria* puis *Antiochia*, était généralement connue. L'évidence numismatique que l'on trouvera plus bas § 44, n. 2, confirme notre manière de voir.

(3) Pline, Josèphe, Ptolémée et Lucien. Dans les inscriptions Palmyréniennes, il figure comme *Karak Aspasinâ*.

(4) Quatremère : *Journal des Savants*, 1857, p. 628, l'a expliqué par l'araméen *Karak*, *Karka*, qui signifie « retranchement, ville forte ». Cf. E. Drouin, *Notice sur la Characène*, p. 7. — George Rawlinson, *Parthia*, p. 67, dit que *Kharax* signifiait littéralement « palissade », et quand appliqué à une ville signifiait qu'elle était entourée d'un rempart en terre palissadé, ainsi que le décrit Polybe, X, 31, § 8. — Le premier élément est évidemment le même que *Qar*, *Gar*, qui parait dans Gargamish, Qarschana, etc. signifiant « forteresse » sur lequel, cf. F. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, III, p. 288-9, et que Friedrich Delitsch, *Wo lag das Paradies*, p. 135, a comparé à l'akkadien *har* « mur ».

(5) W. F. Ainsworth, *The River Karun*, 1890, p. 5. — J. W. Mc Crindle, *The commerce and Navigation of the Erythaean sea*, Calcutta, 1879, p. 103. — Et aussi, E. H. Bunbury, *A history of ancient geography*, éd. II, 1883, vol. II p. 461.

publier M. T. G. Pinches, de compléter cette information par l'addition de quelques faits historiques jusqu'ici négligés par la tradition. Cette tablette est datée de l'an 185, mois d'Iyyar, 24e jour sous le règne de *Aspasinê*. J'y ai reconnu une forme sémitique du nom écrit en grec Hyspaosinès (1) qui se trouvait ainsi Roi à Babylone en l'an 185 des Séleucides (2) ou 127 av. J.-C., deux années avant la date révélée par la monnaie dont nous venons de parler, et deux ans au moins après sa révolte contre son suzerain. Le texte cunéiforme de ce document nous a révélé encore autre chose. Il contient un contrat en faveur de « *Itti-Marduk-baladu* (3) le Kaldu, ou Chaldéen, qui précédemment se tenait aux côtés de Aspasinê le Roi. » Il s'agit donc d'un certain temps antérieur au contrat, et peut-être même alors que Aspasinê n'était encore que le satrape d'Antiochus. Les débuts de l'inscription se réfèrent à *sivan* un mois antérieur qui doit au moins appartenir à l'année précédente.

20. L'identité du nom d'*Aspasinê* avec celui d'*Hyspaosinès* est rendue certaine par la transcription Palmyrénienne *Aspasina* et les variantes classiques *Spasinès* et *Spasinou*. Et quant à la reprise de l'ère des Séleucides, elle était en quelque sorte forcée pour un fonctionnaire placé par ces derniers et adversaire des Arsacides dont il avait tout à craindre.

21. En effet, Phraates II, vainqueur d'Antiochus rétablit son

(1) En comparant à ces deux formes la transcription Palmyrénienne *Aspasina*, l'identification est absolument certaine.

(2) Une tablette inédite de la collection Sotheby, nº 5 (cf. plus bas, § 26 note) porte la même date. Elle est décrite comme suit : A tablet having 9 lines of writing, list of fragments made in the year 185 ; among the names ave Rémai, Gurêsu, Bariku Bel (?), etc.

(3) D'après son nom il semble que cet *Itti-Marduk-baladu* descendait de la fameuse famille de banquiers les *Egibi* dont les papiers d'affaires sous forme de tablettes d'argile, nous sont parvenus depuis le règne de Nebuchadnezzar jusqu'à celui de Darius Hystaspes. Un *Itti-Marduk-baladu*, fils de Nebo-ahi-iddin, était chef de la banque Egibi entre les années VIII de Nabonide et VI de Cambyse, selon les documents publiés. Cf. V. et E. Revillout, *Sur le Droit de la Chaldée au XXIIIe et au VIe siècle avant notre ère*, pp. 401-423, de *Les Obligations en droit Egyptien*, 1886. Un *Itti-Nebo-baladu*, de la même maison, agissait en l'an X de Cyrus.

autorité sur la majorité de ses provinces perdues, la domination des Séleucides se trouvant rejetée complètement à l'Ouest de l'Euphrates. Il transféra le quartier général de son gouvernement en Babylonie (1) mais ayant à faire campagne contre les tribus Scythes dans le Nord-Est, il installa à Babylone comme son *vicarius* (2), un de ses mignons nommé Himerus. La tablette du mois d'Iyyar de l'an 185 que nous avons citée prouve que ces événements n'ont pu avoir lieu qu'après Mai 127 av. n. è., puisqu'à cette époque Aspasinê régnait encore à Babylone et ne s'était pas encore, par force ou par peur, replié en Kharacène où il semble avoir régné de longues années (3) sans bruit dans l'histoire.

Il est certain que les événements se précipitèrent très rapidement, car dans cette même année 127, Phraates perdit la vie dans sa campagne contre les Scythes (4).

IV.

22. Himerus, jeune débauché, dont le nom est resté flétri par l'épithète de τον τυραννήσαντα Βαβυλωνίων que lui a décernée Posidonius (5), fit preuve d'une cruauté terrible dans son gouvernement de Babylone, de Séleucie et de toute la Mésène, qu'il mit à feu et à sang, ainsi qu'une partie de la Kharacène (6).

(1) Geo. Rawlinson, Op. laud, pp. 105, 108.

(2) Justin., XLII, 2, § 3.

(3) Lucien, *Macrob.* xvi, dit que Spasinès, Roi de Charax et des régions avoisinant la mer Erythrée mourut très vieux, ce qui ne prouve peut-être pas, cependant, qu'il régna bien longtemps.

(4) Geo. Rawlinson, *Op. laud.* pp. 109, 111.

(5) Posidon. Fr. 21.

(6) Outre Posidonius, déjà cité, et Justin, XLIII, I, § 3, cf. aussi Trogue Pompée, prolog lib. XLIII. Diodore de Sicile rapporte qu'il était Hyrcanien d'origine, et qu'il dépassa en cruauté tous les tyrans connus. Il n'y a pas de supplices dont il ne fit usage. Sur les accusations les plus triviales, il condamna nombre de Babyloniens à l'esclavage et les envoya avec leurs familles en Médie pour y être vendus publiquement. Il mit le feu au marché de Babylone et à plusieurs des temples, détruisant en même temps la plus belle partie de la cité.

Il prit le nom d'Arsace et assuma le titre de Roi de Babylone, après la mort de son protecteur et souverain (1). Nous trouvons aussi la preuve dans les documents chronologiques de Babylone que de son temps l'usage de l'ère des Arsacides était rétabli, mais concurremment avec l'ancienne ère des Séleucides. Cette preuve, qui est importante et mérite d'être examinée, nous est fournie par une tablette de la collection du British Museum.

23. La tablette en question, est le n° 26, p. 70, du *Guide to the Nimroud central saloon* (2). Elle est datée de « l'an 125 qui est l'an 189, Arŝaka Roi des Rois », et indique ainsi deux ères, à 64 ans de distance l'une de l'autre. Ce sont les ères des Arsacides et des Séleucides (3) en 248 et 312 av. J.-C., et il ne peut en être autrement.

On admettra que l'un des chiffres doit représenter l'année de l'ère des Séleucides ou celle de l'ère des Arsacides, puisque nous avons eu antérieurement des preuves que chacune de ces deux ères avait été connue et en usage. Examinons les deux hypothèses.

24. L'an 125 de la tablette est-il d'Arsace ou de Séleucus ? Le dernier cas est impossible puisqu'il s'agirait de l'an 187 av. n. è., alors qu'un Séleucide régnait à Babylone, nous en avons vu plus haut deux preuves documentaires (4) dont l'une *a fortiori* pour quelques années plus tard, en l'an 178 (Cf. § 9) (5)

(1) Il frappa monnaie à sa propre effigie, avec la légende : *Basileōs megalou Arsakou nikēphorou*. Un specimen connu et publié pour la première fois par M. de Prokesch-Osten est daté de l'an 189 Sel. ou 123 av. J.-C Cf. Percy Gardner, *The Parthian Coinage*, p. 34.

(2) La transcription et traduction ainsi que le texte en ont été publiés par le P. J. N. Strassmaier, dans : J. Epping, *Astronomisches aus Babylon*, pp. 152-159, et text. 1-3.

(3) Ainsi que l'a justement remarqué M. Theo. G. Pinches, dans le *Guide* précité, p. 126, publié en 1886, et comme l'avait déjà remarqué George Smith en 1875 Cf. note 5 du § 27.

(4) La première est la tablette chronologique. Cf. *suprà* § 8.

(5) C'est ce qui a été oublié par les Assyriologistes qui ont attribué cette tablette à l'an 187 (cf. *Guide*, p. 70) laissant à l'autre chiffre le soin de s'expliquer lui-même.

autorité sur la majorité de ses provinces perdues, la domination des Séleucides se trouvant rejetée complètement à l'Ouest de l'Euphrates. Il transféra le quartier général de son gouvernement en Babylonie (1) mais ayant à faire campagne contre les tribus Scythes dans le Nord-Est, il installa à Babylone comme son *vicarius* (2), un de ses mignons nommé Himerus. La tablette du mois d'Iyyar de l'an 185 que nous avons citée prouve que ces événements n'ont pu avoir lieu qu'après Mai 127 av. n. è., puisqu'à cette époque Aspasinê régnait encore à Babylone et ne s'était pas encore, par force ou par peur, replié en Kharacène où il semble avoir régné de longues années (3) sans bruit dans l'histoire.

Il est certain que les événements se précipitèrent très rapidement, car dans cette même année 127, Phraates perdit la vie dans sa campagne contre les Scythes (4).

IV.

22. Himerus, jeune débauché, dont le nom est resté flétri par l'épithète de τον τυραννήσαντα Βαβυλωνίων que lui a décernée Posidonius (5), fit preuve d'une cruauté terrible dans son gouvernement de Babylone, de Séleucie et de toute la Mésène, qu'il mit à feu et à sang, ainsi qu'une partie de la Kharacène (6).

(1) Geo. Rawlinson, Op. laud, pp. 105, 108.

(2) Justin., XLII, 2, § 3.

(3) Lucien, *Macrob.* xvi, dit que Spasinès, Roi de Charax et des régions avoisinant la mer Erythrée mourut très vieux, ce qui ne prouve peut-être pas, cependant, qu'il régna bien longtemps.

(4) Geo. Rawlinson, *Op. laud.* pp. 109, 111.

(5) Posidon. Fr. 21.

(6) Outre Posidonius, déjà cité, et Justin, XLIII, I, § 3, cf. aussi Trogue Pompée, prolog lib. XLIII. Diodore de Sicile rapporte qu'il était Hyrcanien d'origine, et qu'il dépassa en cruauté tous les tyrans connus. Il n'y a pas de supplices dont il ne fit usage. Sur les accusations les plus triviales, il condamna nombre de Babyloniens à l'esclavage et les envoya avec leurs familles en Médie pour y être vendus publiquement. Il mit le feu au marché de Babylone et à plusieurs des temples, détruisant en même temps la plus belle partie de la cité.

Il prit le nom d'Arsace et assuma le titre de Roi de Babylone, après la mort de son protecteur et souverain (1). Nous trouvons aussi la preuve dans les documents chronologiques de Babylone que de son temps l'usage de l'ère des Arsacides était rétabli, mais concurremment avec l'ancienne ère des Séleucides. Cette preuve, qui est importante et mérite d'être examinée, nous est fournie par une tablette de la collection du British Museum.

23. La tablette en question, est le n° 26, p. 70, du *Guide to the Nimroud central saloon* (2). Elle est datée de « l'an 125 qui est l'an 189, Aršaka Roi des Rois », et indique ainsi deux ères, à 64 ans de distance l'une de l'autre. Ce sont les ères des Arsacides et des Séleucides (3) en 248 et 312 av. J.-C., et il ne peut en être autrement.

On admettra que l'un des chiffres doit représenter l'année de l'ère des Séleucides ou celle de l'ère des Arsacides, puisque nous avons eu antérieurement des preuves que chacune de ces deux ères avait été connue et en usage. Examinons les deux hypothèses.

24. L'an 125 de la tablette est-il d'Arsace ou de Séleucus ? Le dernier cas est impossible puisqu'il s'agirait de l'an 187 av. n. è., alors qu'un Séleucide régnait à Babylone, nous en avons vu plus haut deux preuves documentaires (4) dont l'une *a fortiori* pour quelques années plus tard, en l'an 178 (Cf. § 9) (5)

(1) Il frappa monnaie à sa propre effigie, avec la légende : *Basileōs megalou Arsakou nikēphorou.* Un specimen connu et publié pour la première fois par M. de Prokesch-Osten est daté de l'an 189 Sel. ou 123 av. J.-C Cf. Percy Gardner, *The Parthian Coinage*, p. 34.

(2) La transcription et traduction ainsi que le texte en ont été publiés par le P. J. N. Strassmaier, dans : J. Epping, *Astronomisches aus Babylon*, pp. 152-159, et text. 1-3.

(3) Ainsi que l'a justement remarqué M. Theo. G. Pinches, dans le *Guide* précité, p. 126, publié en 1886, et comme l'avait déjà remarqué George Smith en 1875 Cf. note 5 du § 27.

(4) La première est la tablette chronologique. Cf. *suprà* § 8.

(5) C'est ce qui a été oublié par les Assyriologistes qui ont attribué cette tablette à l'an 187 (cf. *Guide*, p. 70) laissant à l'autre chiffre le soin de s'expliquer luimême.

et que Arsaces IV le pacifique Priapetius vivait encore, sans penser que son fils et successeur Phraates I serait le premier de sa dynastie à s'avancer vers l'Ouest et envahirait la Médie Rhégiane (1). Mais si l'an 125 est d'Arsace, il n'y a pas de difficulté puisqu'il s'agit de l'an 123 av. n. è., alors que Himerus *Arsaces* régnait à Babylone. En outre il n'est pas sans importance de remarquer que ce chiffre est le premier qui soit nommé, celui auquel est assignée la place la plus en vue comme il convenait à la date de la dynastie régnante, celle des Arsacides. Le second chiffre est indiqué comme une explication et confirmation du premier, rendue nécessaire par une vieille coutume d'emploi d'une ère que le temps avait consacrée.

25. En ce qui concerne le second chiffre d'années, 189, mentionné sur la tablette, nous arrivons à la même impossibilité d'y voir autre chose qu'une référence à l'ère des Séleucides. Négligeant pour un moment l'argument puissant fourni par la solution à laquelle nous sommes arrivés par rapport au premier chiffre, essayons d'y voir un chiffre de l'ère des Arsacides. Ce chiffre indiquerait une année 66, 61 ou 59 av. n. è., selon que l'on adopte 255, 250 ou 248 pour l'ère précitée. Or à cette époque il n'y avait plus qu'une seule ère en usage à Babylone comme on le verra par plusieurs preuves que nous aurons occasion de citer plus loin, § 34. Et il faudrait alors supposer que le premier chiffre représenterait une ère jusqu'ici connue, dont rien ne semblerait justifier l'existence et qui aurait commencé en l'an 191, 186 ou 184 av. n. è., alors que l'ère des Séleucides était en pleine vigueur de même que leur souveraineté ; de plus il faudrait supposer un silence absolu et inexplicable sur les tablettes *stilées* pendant toute la période intermédiaire. C'est vraiment créer des difficultés imaginaires alors qu'en comprenant simplement les deux chiffres comme représentant les deux ères connues, des Arsacides et des Séleucides, on arrive à trouver pour les deux chiffres l'an 123 av. J.-C. qui

(1) L'influence Parthe ne devait se faire sentir à Babylone que 25 ans plus tard, sous Mithridates-le-Grand. Cf. plus haut, § 3.

s'accorde parfaitement avec l'histoire. Nous considérons donc la question comme jugée. La tablette se réfère au règne d'Himerus Arsaces, et lui-même, sinon Phraates II, avait rétabli l'usage de l'ère des Arsacides, de 248 av. n. è., concurremment à celle des Séleucides. Plusieurs autres tablettes à double date d'époque postérieure nous sont également parvenues.

26. L'une encore inédite est un contrat entre Muranu et Belakhi-utsur, datée de Babylone, le 28 Ulul, la 133e année qui est la 197e, Arsaces, Roi des Rois, soit 115 av. J.-C. (1).

Une autre que nous avons citée ailleurs (2), comme étant datée simplement de l'an 201, Arsace roi, d'après le *Guide* (3), est en réalité un calendrier de la 137e *année qui est la* 201e, par conséquent de 111 av. J.-C. (4).

Un contrat daté de Babylone, le 21 Abu, la 218e Année. Arsace, Roi des Rois, concernant un nommé Raḥimêsu, contient des références aux 29 *Simanu* de la 151e année qui est la 215e, au 10 *Tebitu* de la 152e année qui est la 216e, au 12 *Dûzu* de la 152e année qui est la 217e (5) ; soit par conséquent aux années 97, 96, 95 et 94 av. J.-C. La différence d'une année Séleucide dans la correspondance d'une même année Arsacide s'explique par le simple fait que dans les deux ères, l'année ne commençait pas le même mois. Ainsi l'année des Arsacides aurait commencé avec *Tishritu*, tandis que celle des Séleucides aurait commencé avec *Nisannu*, selon les commentaires du P. Strassmaier (6).

(1) *Catalogue of Inscribed Babylonian terra-cotta tablets discovered at Sippara ;* by auction at Sotheby etc. 4 July 1890. N° 204. L'auteur du Catalogue est M. W. St. Chad. Boscawen.

(2) *Hyspaosines, Kharacenian King, on a Babylonian Tablet dated 127 a.C.* : B. and O. R. May 1890, vol. IV, p. 141.

(3) N° 25, p. 70, toutefois la date de 111 a. C. est bien indiquée.

(4) Ainsi que le montrent les texte, transcription et traduction, publiés par le P. Strassmaier, dans J. Epping, *Astronomisches aus Babylon*, pp. 160-167, et text. 4-6.

(5) Texte et transcription par le P. Strassmaier, *Arsaciden Inschriften*, n° 4.

(6) Ibid. p. 132, *Ztschr. f. Assyriologie*, 1888, vol. III.

27. Une tablette inédite (1), se référant probablement aux dîmes du temple *E-sa-bat*, est datée de Babylone, le 11 Du'uz, an 154 qui est la 218e Année, Arsaces Roi des Rois, soit 94 av. J.-C.

Une autre tablette inédite (2) de la même collection et se référant à des transactions d'or, de Bitkhiltsu qui est *E-sa-bat*, la 154e qui est la 218e année, est datée du 30 Airu de la 219e Année, Arsaces Roi des Rois, soit 94 et 93 av. J.-C.

Un contrat, N° 116, p. 125 du *Guide*, est daté de Babylone, le 18 Shabatu, en la 154e qui est la 218e année, Arshaka Roi des Rois, an 94 av. J.-C. (3).

Le précédent contrat était au nom du même personnage que l'avant dernier. Le même Raḫîmêsu paraît dans deux autres contrats de 93 av. J.-C. ; l'un daté simplement du 30e jour d'Airu, 219e année, Aršaka Roi des Rois ; l'autre plus explicitement porte la date du 20 d'Ululu, 155e année qui est la 219e, Aršaka Roi des Rois. Un petit fragment de tablette porte la même double date que le précédent, mais de quelques jours plus tard, de 26 Ululu au lieu du 20 (4).

28. Nous n'hésitons pas à placer ici un fragment de tablette dont la date est malheureusement en partie effacée, mais sur lequel on lit encore...., 156e année............ Aršaka, Roi des Rois (5), soit en 92 av. J.-C. Les mots manquant devaient contenir l'explication complémentaire « qui est la 220e » donnant la correspondance avec l'ère des Séleucides, par la raison bien

(1) Catalogue Sotheby, précité, n° 227.

(2) Catalogue Sotheby, n° 176.

(3) C'est celle que déchiffra George Smith et lui permit de découvrir la première indication dans les textes cunéiformes que les Parthes se servaient d'une ère postérieure de 64 ans à celle des Séleucides. Cf. ses *Assyrian discoveries*, 1875, p. 389 ; Percy Gardner, *Parthian Coinage*, p. 3. — Cette inscription est une de celles publiées, texte et transcription dans ses *Arsaciden Inschriften*, n° 5, par le P. J. N. Strassmaier, qui a également admis l'an 248 av. J.-C. pour l'ère des Arsacides. Cf. *Ztschr. f. Assyr.*, vol. III, p. 132.

(4) Publiés, texte et transcription par le P. J. N. Strassmaier, *Arsaciden Inschriften*, nos. 6, 7, 8.

(5) J. N. Strassmaier, *Arsaciden Inschriften*, n° 2, p. 130 : *Ztschr. f. Assyr.* 1888, vol. III.

simple que ce chiffre de 156 ne saurait se comprendre de l'ère des Séleucides. En effet en 156 av. J.-C. qui était l'an 156 des Séleucides, les Arsacides n'étaient pas encore établis en Babylonie, et n'avaient pas encore pris le titre de Roi des Rois qui figure sur la tablette.

29. La dernière inscription à citer sous ce chef est celle astronomique, publiée par le P. J. N. Strassmaier dans ses Inscriptions Arsacides (1), et traduite par le Dr. J. Oppert (2). Elle est datée du 13e jour de Nisannu, en la 168e année qui est la 232e, Arsaces le Roi (des Rois), soit en l'an 80 av. J.-C. où eut lieu à la date voulue, 10 Avril, une éclipse lunaire ainsi que l'a constaté le P. J. Epping (3).

Malheureusement le déchiffrement de certaines parties de cette tablette n'est pas absolument sûr, et mon savant ami M. Théo. G. Pinches qui a bien voulu l'examiner pour moi avec grand soin m'écrit ce 14 Juin 1890, avoir relevé plusieurs corrections à faire sur la lecture publiée. De plus les lignes deux et trois, les plus importantes pour l'objet du présent mémoire sont en partie effacées. Les deux chiffres toutefois ainsi que le nom d'Aršakam, sont bien clairs et ne peuvent donner lieu à aucune difficulté. Mais il n'en est pas de même des mots qui suivent. Le P. Strassmaier, et le Dr Oppert sur le déchiffrement fait par le premier, ont lu..... *Arsaka(n) šar šarrâni ša ittaris.... Uruda-a šarru*, soit «...... Arsaces Roi des Rois, ce que a

(1) *Arsaciden-Inschriften* : Ztschr. f. Assyriol. III, 1888, p. 129 sq., 158 sq. Cf. pp. 135 et 147 n. 2. — Et aussi dans : Jos. Epping, *Astronomisches aus Babylon* ; Freiburg, 1889, pp. 178 ; et les lettres du même auteur Ztschr. f. Assyriol., 1889, vol. IV, pp. 176-82.

(2) *Inscription donnant les détails d'une éclipse de lune :* C.-R. hebd. Acad. d. scienc. 3 Sept. 1888, t. CVII, pp. 467-8. — *L'éclipse lunaire de l'an 232 de l'ère des Arsacides* (23 mars 24 a. J.-C.) Ztschr. f. Assyriol. 1889, t. IV, pp. 176-185. — *L'ère des Arsacides fixée par un texte cunéiforme :* Journal Asiatique, 1889, t. XIII, pp. 16-18. — *Inscription Assyrienne relatant une éclipse lunaire :* ibid. pp. 505-507, 509, 511-514. — *Note supplémentaire sur les dates Arsacides :* Ztschr. f. Assyriol. t. IV, pp. 397-399. Cf. plus loin note,.

(3) D'après un complément de déchiffrement du P. Strassmaier et du Prof. Oppert, indiqué dans l'article *Note supplémentaire* de la note précédente.

observé le Roi Arades..... (1) Or, M. Théo. G. Pinches, dans son récent examen, conteste l'exactitude de ce déchiffrement sur trois points. Ainsi il lit *Arsakam šarru* 4 *iddarridu Uruda*..... et le dernier mot soi disant *sarru* ne se laisse pas déchiffrer avec certitude comme étant bien celui que le scribe Babylonien avait stilé.

30. De telle sorte que la tablette a été écrite en l'année indiquée plus haut, sous un « Arsaces Roi » et elle concerne une observation astronomique faite apparemment par ou pour un « Orodes Roi. » Cette assertion si elle est exacte en ce qui touche un Orodes Roi mérite quelqu'attention parce qu'elle parait contradictoire à l'équivalence chronologique 168 Ars. = 232 Sel. = 80 av. J.-C. En effet, le premier *Uruda* = *Orodes* ne monta sur le trône qu'en 55 av. n. è., mourant dix-huit années plus tard, assassiné par son fils Phraates IV, à un âge très avancé. Supposant donc que, au moment de sa mort en l'année 37, il était âgé de 85 ans, il avait à la date de la tablette ci-dessus 42 ans. Or pour cette époque notre liste des monarques Arsacides est incomplète, et toute cette période de leur histoire est obscure. Mithridates II était selon toute probabilité mort dès 89 av. J.-C., alors que Tigrane le Roi d'Arménie multipliait ses attaques qu'il continua jusqu'en 83 contre les Parthes, non sans quelques succès puisqu'il leur enleva la Mésopotamie supérieure que l'on désignait alors sous le nom de

(1) *Ztschr. f. Assyriologie*, 1889, vol. IV, pp. 76-82. — Dans les diverses communications énumérées dans l'avant dernière note, le Dr Oppert, avait assumé tout d'abord d'après le dire fautif de Justin (qui demande une correction comme nous l'avons plus haut) que la premiére année des Arsacides était 256-255 av. J.-C. et il a contesté l'exactitude des calculs astronomiques du savant jésuite de Freiburg. Mais entre astronomes, sur une question aussi délicate que celle des éclipses de lune il y a deux mille ans, lequel a raison ? Puis le savant créateur de l'Assyriologie est revenu quelque peu sur cette opinion. (Cf. *Journal Asiatique* 1889, XIII, 508). Son idée, contraire à la nôtre, est que sur les tablettes à double ère, c'est le second chiffre qui indique l'année des Arsacides ; il en est résulté pour lui une complication inextricable que le déchiffrement du nom d'un Roi Orodes sur la tablette astronomique a de plus en plus embrouillée.

Gordyène et qui était gouvernée par un souverain tributaire des Arsacides (1).

31. La période d'obscurité se termine en 76 av. J.-C. (2) par l'accession au trone, de Sinatroces ou Sanatroces, alors âgé de 79 ans (3), avec l'appui de la tribu des Scythes *Sacauraces* ou plus probablement *Saricaules*. C'était le frère de Phraates III qui lui succéda en 69, et le grand père de Mithridates III et de Orodes I. L'intervalle entre Mithridates II et Sanatroces fut occupé par plusieurs (4) rois dont les noms sont inconnus à l'histoire.

32. La tablette astronomique datée des deux ères a ceci de particulièrement intéressant qu'elle nous fait connaître l'un de ces noms inconnus, puisqu'elle mentionne un Uruda ou Orodes comme roi régnant en 80 av. n. è. sur tout ou partie de l'empire des Parthes. Il se peut que ce Roi Orodes soit un autre personnage que l'Orodes I qui ne fut définitivement roi qu'en 55 av. n. è. Mais nous pensons qu'il y a lieu de les considérer comme un seul et même individu. Tel que nous le connaissons par les événements ultérieurs, avec son caractère ambitieux, et vers l'an 80, dans la force de l'âge, il est bien difficile de croire qu'Orodes soit resté inactif sans chercher à profiter de la période de difficultés extérieures et de dissensions intestines, des années 89 à 76 av. J.-C. Les probabilités seraient donc tout au moins qu'il aurait occupé un des grands gouvernements

(1) Geo. Rawlinson, *Parthia*, p. 135.

(2) G. Rawlinson, *ibid.* p. 139.

(3) Phlegon. *Fr.* 12. — Dio, *Hist. Rom.* XXXV, 3 ; XXXVI, 28 — Appian. ed.1592. *Mithridat.*, p. 242 ; G. Rawlinson, *ibid.*

(4) Trog. Pomp. *Epit.* lib. xlii. — La plupart des Auteurs modernes qui ont écrit sur l'histoire des Parthes ont placé dans cet intervalle un certain *Mnaskirès* devenu roi à l'âge de 90 ans et mort après six ans de règne. Cf. Lucian. *Macrob.* 15, 16. Mais ce souverain dont le nom doit être lu Kamnaskires, selon une heureuse correction de W. S. W Vaux (*Numism. chronicl.*), qui n'est cité que pour sa longévité, et était un roi de Kharacène, doit être définitivement exclu du canon royal des Arsacides, ainsi que l'a démontré le Prof. Percy Gardner, *Parthian Coinage*, pp. 8 et 38. — M. E. Drouin, *Notice sur la Characène*, n'en fait aucune mention.

royaux que les suzerains Arsacides avaient accoutumé de confier à leurs parents et concurrents. Ceci expliquerait la singularité de la formule inscrite sur la tablette en question. Nous savons qu'Orodes fut exilé par son frère Mithridates III et qu'à son tour celui-ci fut envoyé en Médie quand Orodes rappelé de l'exil par la volonté publique fut élu Roi.

33. Un argument numismatique en faveur de cette manière de voir au sujet d'une première période de royauté d'Orodes est qu'il a émis deux séries de monnaies et que la première semble indiquer une royauté plus indépendante que celle d'un grand gouvernement, puisqu'il porte le titre suprême de Roi des Rois. Ainsi les légendes des pièces de cette première époque portent : *Basileōs Basileōn megalou Arsakou kai kristou*, où le dernier mot est fort significatif ; et *Basileōs Basileōn Arsakou philopatoros dikaiou epiphanous kai philellēnos* (1) où la qualification de Philopator doit nécessairement être antérieure à son parricide, car on sait que de concert avec son frère Mithridate Orodes assassina son père Phraates III en 61 av. n. è. (2).

34. Ces huit exemples nous montrent que pendant une période d'au moins 44 ans, les deux ères étaient concurremment employées à Babylone. Et il ne saurait subsister aucun doute que les années indiquées sont 123 à 80 av. J.-C., ou 125 à 168 de l'ère des Arsacides, de 248 av. n. ère, et 189 à 232 de l'ère des Séleucides, 312 av. n. è. Rappelons nous en effet, que les chiffres les plus élevés des trois tablettes ne sauraient indiquer la date selon l'ère des Arsacides d'environ 250 av. n. è., puisque les années 59 à 16 ou à peu près, appartiennent à une période dont nous avons pour une partie des légendes monétaires, et pendant laquelle il n'y avait plus qu'une seule ère en usage à Babylone ; et d'autre part, rappelons nous aussi que les chiffres moindres, ou 125 à 168 ne pourraient être Séleucides puisqu'en 187 à 144 av. n. è. il n'y avait pas, sûrement pour la plus grande partie, de domination Arsacide à Baby-

(1) P. Gardner, *Parthian Coinage*, pl. III, 15-19.
(2) Geo. Rawlinson, *Parthia*, p. 147.

lone ; de plus, en l'an 376, que dans cette dernière supposition les chiffres élévés devraient indiquer comme le point de départ d'une ère jusqu'ici inconnue, il n'y a rien de ce genre ainsi qu'il est prouvé surabondamment par les inscriptions de dates subséquentes. En fait une interprétation de ces dates autre que celle donnée plus haut nous paraît impossible.

35. Après l'année 80 av. n. è., le système des deux ères indiquées concurremment fut abandonné ; les déchiffrements d'autres tablettes nous indiqueront sans doute quelle fut la date exacte de cette renonciation. L'emploi de ce système n'avait jamais eu du reste de caractère absolu comme les exemples que nous allons voir le démontrent amplement.

V.

36. Pendant la période d'emploi de l'ère double, soit de 123 à 80 av. J.-C., certains documents Babyloniens, et non des moins importants, n'étaient datés simplement que d'après l'ère la plus anciennement connue, c'est à-dire de l'ère des Séleucides.

Une tablette du British Museum dont l'état fragmentaire paraît en avoir empêché jusqu'ici le déchiffrement et la publication, est très significative sous ce rapport. Elle a été décrite sommairement dans le *Guide of the Nimroud Gallery*, tant de fois cité, p. 70, N° 27, par M. Theo. G. Pinches qui a bien voulu sur ma demande l'examiner à nouveau, et me fournir une note descriptive plus étendue, dont j'extrais les données qui suivent. Le texte qui semble se référer à des calculs astronomiques mentionne, « la 148ᵉ année, Antiochus Roi de l'univers », *šattu CXLVIII An šar kiššati*, puis « la 126ᵉ (?) année, Seleucus Roi de l'Univers », *šattu CXXVI (?) Si šra kiššati*. Le dernier chiffre est douteux. Les colonnes I et II du revers de la tablette mentionnent les années 175 et 176, Aršaka, roi. Les deux dernières lignes finissent ainsi : « lesquels pour la 194ᵉ année, Aršaka Roi, ont été calculés. » La succession des chiffres d'années montrent qu'ils appartiennent à une

seule et même ère, celle des Séleucides, ce que confirment les noms des souverains cités. Ainsi la 126e année Si, correspond à 186 av. J.-C. sous le règne de Seleucus Philopator. L'an 148 An., est 164 av. J.-C. sous Antiochus Eupator. Et les années 175, 176 et 194 correspondent à 137, 136 et 118 av. J.-C. alors que Babylone était sous la domination des Arsacides. Le nom d'Aršaka, mentionné Roi à la date 194 de la dernière ligne, peut laisser quelques doutes sur la question de savoir si cette date doit s'entendre de l'ère des Arsacides au lieu de celle des Séleucides si clairement indiquée sur le revers de la tablette.

37. Ce serait le seul et unique exemple où cette ère eût été employée seule ; or cet emploi isolé nous paraît à peu près impossible avec l'emploi de l'ère des Séleucides sur la même tablette, surtout si nous considérons qu'il s'agit dans le texte de faits et observations astronomiques qui auraient en quelque sorte forcé le scribe à bien préciser une distinction d'emploi des deux ères ou leur correspondance, de même que sur les deux tablettes de 123 et de 111 av. J.-C. que nous avons citées. En outre la date de 194 si elle était Arsacide nous renversait à l'an 54 av. n. è., peu après l'accession finale au trône d'Orodes I, alors que l'état politique général de son empire était peu encourageant à une affirmation nouvelle et exclusive de l'ère que ses ancêtres dynastiques n'avaient jamais réussi à faire prévaloir d'une manière absolue. Crassus ne devait être battu que l'année suivante et il n'y avait pas encore lieu de chanter victoire.

38. Nous pouvons citer plusieurs autres cas de l'emploi de l'ère des Séleucides sur les tablettes de l'époque des Arsacides. L'un consiste en une liste de primeurs pour un temple de Babylone à propos de laquelle paraît le nom d'un grec *Eraklidê*, et datée de la 209e année, qu'il y a tout lieu de considérer comme Séleucide et par conséquent de 103 av. J.-C. (1). L'autre

(1) *Guide*, n° 115, p. 125. — J. N. Strassmaier, *Arsaciden Inschriften*, n° 3. — Et aussi, J. Oppert, *Mémoires divers relatifs à l'archéologie Assyrienne* 1886 Part. I. — Et, *Ztschr. f. Assyriologie*, 1886, p. 87.

est celui de l'an 219 Sel. ou 93 av. J.-C. que nous avons cité plus haut, et dont l'attribution est justifiée par le nom du contractant figurant dans un autre contrat de la même année sur lequel la double date est duement inscrite (1).

Une autre tablette, mais inédite, que nous avons également citée plus haut (2) et qui porte la double date, 154 = 218, de 94 av. J.-C., est simplement datée de la 219e année, ou 93 av. J.-C., le 30 *Airu*.

Le même jour et la même année, ou mois d'Airu, 30e jour, ou 219, Arsaces Roi des Rois, est la date d'une tablette aussi inédite, relatant certaines transactions commerciales et mentionnant Bab dudê de E-sag-gil (3).

Enfin cette même année 219, ou 93 av. J.-C. est encore celle d'une tablette inédite, relatant certaines transactions commerciales, dont quelques-unes paraissent avoir rapport au temple déjà cité de *E-sa-bat*, le 15e de Nisannu (4).

La date la plus récente est celle d'une tablette astronomique également inédite malheureusement brisée, et que quelques mots sur la tranche, montrent avoir été inscrite en l'an 221, soit en 91 av. J.-C.

39. L'évidence obtenue par ces sept documents peut être considérée comme pleinement satisfaisante pour démontrer la continuation de l'emploi isolé de l'ère des Séleucides à Babylone pendant la période de l'ère double, tandis que l'ère des Arsacides ne nous paraît avoir été employée isolément qu'une seule fois en 140 av. J.-C. (5). Il est assez curieux que dans l'état actuel de nos connaissances à cet égard, la date la plus récente connue soit celle où l'emploi des deux ères se faisait encore concurremment. Il est probable que l'usage de l'ère des Séleucides persista seul pendant un plus long temps, mais nous n'en

(1) Cf. plus haut, § 6. — J. N. Strassmaier, *Arsaciden Inschriften.*

(2) § 27, n° 176 Sotheby.

(3) Catalogue Sotheby, n° 226.

(4) Catalogue Sotheby, n° 99 cf. plus haut § 27

(5) Cf plus haut § 15.

avons jusqu'ici aucune preuve documentaire, ni généralement quelconque.

VI.

40. Nous avons fait la remarque au commencement de cette monographie que les Arsacides n'ont pas fait usage de leur ère de 248 av. J.-C. dans leur propre royaume, alors qu'ils l'ont employée en pays conquis, ou tout au moins en Babylonie. Les preuves à cet égard qui nous sont fournies par la numismatique sont de diverses sortes. Elles sont négatives, par rapport aux plus anciens monnayages des Arsacides, en ce sens que ceux-ci ne portent l'indication d'aucune ère quelconque. Avant l'adoption régulière de dates sur les monnaies en l'an 36 av. n. è. d'après le comput des Séleucides, deux fois seulement en 187 et peut-être aussi en 139 av. J.-C., des monnaies Arsacides furent émises avec leurs dates et celles-ci sont également Séleucides (1). Mais les particularités de région et de manufacture de ces émissions indiquent qu'elles furent faites dans certaines conditions qui nous font croire que le système de dater d'après les Séleucides n'était pas absolument en usage dans tout l'empire des Arsacides.

41. Ainsi le plus ancien exemple est fourni par des drachmes datées de l'an 125 que les numismates ont attribuées au IV[e] Arsacide Phraapates, le Préapatius des auteurs latins, soit 187 av. J.-C. selon l'ère des Séleucides. Les particularités monétaires de ces pièces montrent péremptoirement qu'elles ont été attribuées à leur véritable époque.

D'une autre part les légendes de ces drachmes montrent que ce souverain avait assumé les épithètes de *Philellênos* et de

(1) En général et partout les monnaies n'ont commencé à être datées que fort tard. Sur les monnaies grecques il n'y a pas d'exemple de dates avant le temps d'Alexandre et même après elles sont rares sauf en Egypte sous les Ptolémées. Les pièces Arsacides de 125 Sel. sont donc au nombre des plus anciennes. Il y a peut être lieu de faire une exception pour les Octadrachmes Perso-Syriens. Cf. plus bas note 3.

Philadelphas (1). Or le seul précédent du second appellatif est celui de Ptolémée II d'Egypte (2) où l'usage de dater les monnaies existait au moins depuis 265 av. n. è.

De telle sorte que dans ces trois innovations de Phraapates, il nous semble voir la double influence des Séleucides et des Ptolémées d'Egypte, influence toute passagère puisque épithètes et dates disparurent avec le souverain qui les avait inaugurées. Les Arsacides étaient alors en bons termes avec les Grecs de Syrie (3), lesquels dataient leurs monnaies depuis l'année précédente, et aussi avec ceux de Bactriane, mais il ne semble pas que ces derniers (4) eussent l'habitude de dater leurs émissions monétaires.

42. Le second exemple de monnaies Arsacides datées ne montre pas plus que le premier l'établissement d'un système régulier. Des drachmes et tétradrachmes datés de 173 et 174 avec la légende *Basileôs Megalou Arsakou Philellēnos* (5), furent frappés dans un milieu absolument grec, à en juger par leur facture qui a permis aux numismates de les classer ainsi à part. Elles portent un type que diverses considérations résul-

(1) Prof. Percy Gardner, *The Parthian Coinage*, p. 65, a le premier fait ce rapprochement, mais seulement en ce qui concerne l'épitéthe de Philadelphas.

(2) R. Stuart Poole, *Coins of the Ptolemies*, 1883. Le plus ancien exemple date du régne Ptolémée II Philadelphe ; la légende porte *Ptolemaioy Basileôs k*. Soit K = 20, et 285 — 20 = 265 av. J.-C.

(3) Au temps de la domination Perse, les doubles shekels ou Octadrachmes Perso-Syriens et Perso-Phéniciens étaient datés de l'an du souverain régnant, probablement depuis le temps d'Artaxerxés I, 465 av. J.-C., mais il ne me paraît pas absolument que les chiffres qui figurent sur ces monnaies indiquent des dates. Cf. pour ces chiffres, D[r] Barclay V. Head, *The Coinage of Lydia and Persia*, 1877 : *The International numismata orientalia*, vol. I ; pp. 38-44. — Le plus ancien exemple certain des monnaies séleucides datées est celui du règne d'Antiochus II, marqué PKA = 124 ou 188 av. n. é. Cette date est très suggestive par rapport à celle des Arsacides qui est de l'année suivante.

(4) Edward Thomas a soutenu que les premiers Greco-Bactriens se sont servi de l'ère des Séleucides, et son opinion n'a pas été réfutée. Cf. plus loin, § 45, note.

(5) En 1869 M. de Prokesch Osten a publié plusieurs drachmes datés de 173 et 174 — Sel. ou 139 et 138 av. J.-C. — avec le monogramme XAP. Cf. *Numismat. Ztschrft*. de Vienne 1869, t. I, p. 250 ; O. Blau, *Altarabische studien*, 1873, p. 41 ; E. Drouin, *Notice sur la Characène*, p. 16.

tant d'une comparaison minutieuse de la série Arsacide non datée ont permis de regarder comme une variante grecque de celui de Mithridates I.

Les dates sont donc Séleucides et correspondent aux années 139 et 138 av. J.-C. Les monogrammes des ateliers monétaires qui ont émis ces monnaies sont APTM, XAP et PhX (1). Or la supposition la plus probable est celle qui a été mise en avant par M. Percy Gardner dans son importante monographie des monnaies Parthes (2).

43. Ces monnaies ont dû être émises par plusieurs cités grecques, en honneur de Mithridates, qui les avait épargnées après les avoir conquises, ou auquel elles s'étaient volontairement soumises (3).

Leurs noms suggérés par les monogrammes ne sauraient guère être autres que ceux de Artamita, Kharax et probablement Phylax, toutes trois villes d'origine grecque, entre Séleucie et le golfe Persique, dans le voisinage du Tigre. Artamita, la ville natale d'Apollodore, auteur d'une histoire des Parthes depuis longtemps perdue, était située sur la rivière Silla, à une distance d'environ 500 stades de Seleucie (4). Charax ou Kharax ne saurait être que celle appelée plus tard Spasinou Kharax lorsqu'après une inondation, elle eut été rebâtie par Hyspaosinès le Roi de la Characène ainsi que nous l'avons vu plus

(1) Il y a eu plusieurs variantes de ce type. Ainsi cf. le spécimen publié par le Dr von Sallet, *Ztschrft für numismatik*, pl. VIII, 3, p. 307 avec les remarques du Prof. Percy Gardner, *Parthian Coinage*, p. 61.

(2) Percy Gardner, *Parthian Coinage*, pp. 24, 30 et 32.

(3) L'usage des Monogrammes indiquant l'atelier monétaire est très ancien. Le premier exemple connu est celui des monnaies d'Eduse marquées ΔE pour E Δ d'environ 480 av. J.-C. Cf. Percy Gardner, *Catalogue of Greek Coins, Macedonia* p. 37. Pendant le siècle suivant ils restèrent encore très rares et ne devinrent usuels que vers l'époque d'Alexandre-le-Grand. J'ai cherché à y voir une influence Perse. Cf. mon mémoire *Did Cyrus introduce writing into India?* : The Babylonian and Oriental Record, Février 1887, vol. I, p. 63.

(4) Artamita est mentionnée avec importance par Strabon (XVI) et Isidore de Kharax (§ 2) qui en parle distinctement comme étant une ville grecque. Cf. E. Bunbury, *History of ancient geography*, 2e éd., t. II, pp. 162-163.

haut dans le présent mémoire. Elle fut la patrie du géographe Isidore connu sous le nom d'Isidore de Charax, auteur d'un Itinéraire Parthe et de un ou deux autres ouvrages géographiques, au temps d'Auguste (1). Phylax était située à côté de Kharax (2).

44. L'information à tirer de ces derniers documents numismatiques n'est pas sans intérêt pour l'histoire puisqu'ils montrent que la domination de Mithridates I s'était étendue jusqu'en Mésène et en Kharacène où l'influence grecque avait prédominé jusqu'alors. Elle complète sous ce rapport les indications vagues obtenues jusqu'ici à l'égard de la situation politique de ces deux provinces antérieurement à la révolte de la déclaration d'indépendance du satrape Hyspaosinès.

45. Mais comme les différents monnayages de facture Arsacide à l'imitation des pièces Seleucides et Bactro-grecques ne portent aucune indication de date, les deux exemples que nous venons d'examiner ne nous permettent pas de conclure que l'ère proprement dite des Arsacides était inconnue dans leur propre pays et qu'ils ne l'ont jamais utilisée eux-mêmes autrement qu'en Babylonie et ceci seulement de 140 à 80 av. J.-C. L'assy-

(1) Cf. E. Bunbury, *ibid.* pp. 164. — Cf. plus haut § 18.

(2) L'identification de cette ville de Kharax a donné lieu à quelques vues divergentes. M. de Prokesch Osten avait pensé que les drachmes en question avaient été issus par Volarsaces que Mithridates aurait établi Roi en Arménie, selon Moïse de Chorène. Mais le témoignage toujours douteux de M. de Ch. est en ce cas formellement contredit par Strabon, ainsi que l'a fait remarquer Dr. Percy Gardner, *Parthian Coinage*, p. 32. En fait Mithridates I ne poussa pas sa domination plus loin que l'Euphrates, et par conséquent le monogramme XAP ne saurait avoir indiqué la ville de *Charax Sidæ* ou *Anthumesias*. M. E. Drouin, *Notice sur la Characène*, p. 16, a fait remarquer que le monogramme en question peut aussi bien désigner Charax de Médie plutôt que Charax de Characène, parce que cette dernière cité portait encore à la date de ces monnaies le nom d'Antiochia. L'objection tombe devant la remarque que nous avons faite plus haut, § 18 n. 2 et devant l'évidence numismatique.

En fait le port d'Alexandria, Antiochia, ou Spasinou Kharax avait de longue date été un emplacement fortifié dont le nom figure comme *Karaka* dans les inscriptions de Darius (liste géographique) ainsi que l'a indiqué sir Henry Rawlinson : *The Islands of Bahrein* : J. R. A. S., 1880, vol. XII, p. 211.

riologie est silencieuse quant à l'état actuel de nos connaissances jusqu'au siècle suivant comme nous allons le voir, et la numismatique ne nous fournit pas de date plus ancienne pour les monnaies Arsacides régulièrement datées, que l'an 36 av. n. è.

Il se peut que l'ère des Séleucides ait continué à être employée en Babylonie, sous l'égide des Parthes pendant un certain laps de temps (1), mais ce n'est qu'une hypothèse, et elle n'était certainement plus en usage le siècle suivant, ainsi qu'il nous reste à le démontrer.

Ce n'est qu'une probabilité appuyée sur l'usage que les Arsacides en firent eux-mêmes sur leurs monnaies, mais aucune preuve directe ne nous en est connue.

VII.

46. Aucune ère n'était plus en usage en Babylonie au milieu du premier siècle de notre ère. L'ère des Arsacides avait dis-

(I) Elle continua après l'an 36 à être employée sur leur monnayage ; les Sassanides également en firent usage, et comme les Nestoriens l'adoptèrent, sa durée fut longue. Sir Henry Layard, *Nineveh and its remains*, ch. VII, p. 200, a vu chez les Nestoriens de Chaldée de nombreux manuscrits Syriaques, l'un entr'autres daté de l'an 1552, soit 1240-1 de n. è. La chronologie d'Elie de Nisibe est basée sur la même ère (Cf. T. J. Lamy, *Bullet. Acad. Roy. de Belgique*, 1888, t. XV, N° 3.) Les tombes des chrétiens Nestoriens découvertes depuis quelques années dans le Ferghana, de 858 à 1338 de n. è. sont également datées d'après l'ère des Séleucides. Cf. les articles du Dr Chwolson, *Syrische Grabinschriften aus Semirjetschie* : Mém. Acad. Imp. des sciences de St Pétersbourg, 1886, VII ser., tome XXXIV, n° 4, 30 pp. et pl. Au congrès des Orientalistes à Vienne, 1 Oct. 1886, le même savant a fait une communication *Ueber die Nordöstlich von Kokand (Fergana) gefundenen syrisch nestorianischen. Grabschriften*, et deux articles sur le même sujet dans le Sapisski ou Bulletin oriental de la société Russe d'archéologie de St-Pétersbourg, dirigée par le Baron V. Rosen, t. I, 1886, pp. 84-109, 217-221, 303-308. — M. Edward Thomas, *Parthian and Indo Sassanian coins*, 1883, p. 5, et *Bactrian coins and Indian dates*, 1876 a soutenu que les premiers rois Grecs-Bactriens avaient adopté l'ère des Séleucides. Le prof. Jacobi, *Kalpa sutra*, Leipzig, 1879, p. 8 a remarqué également que la date de l'*abhisheka* de Tchandra Gupta est aussi de 312 av. J.-C.

paru après 80 av. J.-C. Il en fut de même de celle des Séleucides à une époque suivante que nous ne pouvons déterminer faute de documents.

Les textes cunéiformes de cette basse époque sont fort rares jusqu'à présent (1), mais il se peut que de nouvelles fouilles en fasse découvrir puisque nous savons que les caractères cunéiformes étaient encore en usage tout au moins sous le règne de Néron. C'est la tablette conservée par la Société des Antiquaires de Zurich et traduite par le Dr. J. Oppert qui en a fourni la preuve. Elle est datée de Babylone, mois de Kislev, 3e jour, 5e année, (*Pi*)*kharisu* (étant roi) de *Paarsu*, c.-à-d. de Perse. Le nom royal le plus apparent dans l'histoire, qui ressemble à celui-ci, étant Pacorus II qui commença à régner en 77 ou 78 de n. è. (2), l'époque de la tablette, ainsi qu'il a été suggéré, serait Décembre 81 ou 82, trois ou quinze mois après l'accession de Domitien à l'Empire.

47. Mais cette identification nous paraît plus que douteuse, eu égard aux style et date des dernières inscriptions que nous avons citées plus haut. Pacorus II (3) était le XXIVe Arsacide, un Roi des Rois, qui n'aurait abandonné ni son glorieux titre ni l'ère de sa dynastie, puisque tous deux figurent sur une tablette de Babylone du temps du Phraates IV, le XVe Arsacide son ancêtre. Il est vrai que depuis lors l'empire des Parthes avait montré des signes certains d'un démembrement ultérieur. Plusieurs souverains avaient régné concurremment. Mais à l'époque de Pacorus II, la lutte contre Rome était heureusement terminée (4), et la seule partie du domaine Arsacide qui

(1) *L'Inscription cunéiforme la plus moderne connue :* Mélanges d'archéologie Egyptienne et Assyrienne, nov. 1872, t. I, pp. 23-29 ; *The latest Assyrian Inscription :* Records of the Past, 1878, t. XI. — J. Oppert et J. Ménant, *Documents juridiques de l'Assyrie et de la Chaldée*, 1877. — A. H. Sayce, *Lectures upon the Assyrian language*, 1877, p. 40.

(2) La plus ancienne monnaie connue de Pacorus porte la date ΘΠΤ. Δαισίου, c.-à-d. 389 Sel., ou 78 apr. J.-C. mai. Cf. Percy Gardner, *Parthian coinage*, p. 52.

(3) Pacorus est mentionné comme Roi de la Parthie dans une épigramme de Martial, écrite sous le règne de Domitien.

(4) La première période de la lutte pendant laquelle l'empire Romain et l'em-

s'était définitivement séparée, sous Velogéses I son prédécesseur, était l'Hyrcanie. Les règnes de Vologèses I et de Pacorus II furent plutôt une période de nouvelle gloire pour leur dynastie (1), et ne sauraient expliquer l'affaissement, pour ainsi dire, indiqué par la simple qualification de Roi de Perse, sur la tablette Babylonienne en question. Ces raisons me font donc croire que le roi dont il s'agit sur la tablette, n'est pas Pacorus II roi de Parthie ; ce ne peut être non plus Pacorus I, associé au gouvernement par son père Orodès I (2), et duement qualifié de Roi par Tite-Live, Justin et Tacite (3), car il ne s'occupa guère que des affaires de Syrie et fut tué dans une bataille qu'il perdit contre Ventidius, le général Romain, vers l'an 37 av. J.-C.

48. Mais il y a ce me semble toutes raisons pour croire que le Pikaris, Roi de Perse, de l'inscription Babylonienne (4) de Zurich n'est autre que Pacorus, frère de Vologases I auquel ce dernier à son accession au trône confia le gouvernement d'une grande principauté (5). Vologasesne dut son avènement qu'aux concessions et promesses qu'il fit à ses deux frères Téridates et Pacorus, tous deux probablement ses aînés. Au premier il promit l'Arménie, à l'autre auquel il avait plus d'obligations il donna la région plus voisine de la Parthie, c'est-à-dire la grande Médie et la Perse. Si l'identification que je propose est

pire des Parthes cherchèrent à s'enlever réciproquement une portion de territoire dura de 55 à 36 av. J.-C. Soixante-dix années de paix de 35 av. J.-C. à 35 de notre ère, précédèrent la seconde lutte de l'an 35 à 63, commencée au sujet de la domination en Arménie et terminée par l'acceptation de la souveraineté de Tiridates, un Arsacide, par Rome. Celle-ci fut suivie d'une paix qui dura 53 ans, de 63 à 115 de n. è.

(1) Cf. Geo. Rawlinson, *Parthia*, p. 293.

(2) Son nom est associé à celui d'Orodes sur plusieurs monnaies de ce dernier. Cf. Lindsay, *History and coinage of the Parthians*, pp. 147-8.

(3) Tit. Liv. *Epist.* cxxviii. — Justin. xlii, 4, § 10. — Tacit. *Hist.* V, 9.

(4) Cf. Geo. Rawlinson, *Parthia*, pp. 178-195. — Nous avons vu plus haut, § 16, qu'à cette époque l'ère des Arsacides était régulièrement employée dans les inscriptions Babyloniennes.

(5) La suprématie Parthe sur la Babylonie avait traversé bien des orages. Cf. plus haut note, § 16-18.

vérifiée et adoptée, la tablette de Babylone nous montre que son vrai titre était Roi de Perse. Les circonstances de sa nomination expliquent aussi pourquoi, tout en appartenant à la race des Arsacides, il ne continua ni à en porter le nom, ni à dater de l'ère qui leur était propre. Et comme Vologases I monta sur le trône à la fin de l'année 51 de notre ère (1), la cinquième année du règne de Pacorus, Roi de Perse est 55-56, au commencement du règne de Néron. Cette date de 55-56 de n. è. est donc selon toutes probabilités (2), celle de l'inscription cunéiforme la plus moderne qui soit connue jusqu'ici.

VIII. Conclusions.

49. Il résulte des pages qui précèdent, tant de nos propres recherches que de la comparaison de celles des divers savants que nous y avons cités, un certain nombre de points acquis à la chronologie et à l'histoire et quelques probabilités.

Il nous reste maintenant à résumer le tout rapidement. Nous avons pu déterminer la date de l'ère des Séleucides, sa première apparition et sa disparition probable en Babylonie, ainsi que celles de l'ère des Séleucides, ainsi qu'une partie des évènements historiques de cette période tourmentée et leur chronologie.

50. Le plus simple est d'établir le sommaire de ce mémoire dont les résultats seront ainsi résumés avec les indications nécessaires pour s'y référer.

I. Prolégomènes. — § 1. Objet de ce mémoire. — § 2. Intérêt de la question. —§ 3 Sources Babyloniennes et numismatiques.

II. Ere des Séleucides en Babylonie de 301 a 142 av. n. è. d'après les inscriptions cunéiformes. — § 4. Ancien système de marquer les dates en Assyrie. — § 5. Le système était différent en Chaldée où aucune ère n'était connue. — § 6. Ins-

(1) Cf. Geo. Rawlinson, *Parthia*, p. 262.

(2) Et non l'an 81 comme suggéré par l'hypothèse que nous avons combattue.

V. Usage de l'ère des Séleucides, isolément. — § 36. Tablette des années 126 à 194. — § 37. Datée selon l'ère des Séleucides, (soit 186 à 118 av. J.-C.) — § 38. Six tablettes ainsi datées de 209, 219 et 221 en 103, 93 et 91 av. J.-C. — § 39. L'époque de la cessation de l'ère des Séleucides à Babylone est incertaine.

VI. L'ère des Séleucides chez les Arsacides. — § 40. Emploi de l'ère des Séleucides par les Arsacides. — § 41. Drachmes datées de 125 ou 187 av. J.-C. sous une influence *grecque*. — § 42. Drachmes et tétradrachmes datées de 173 et 174 ou 139 et 138 *av. J.-C.* — § 43 Emissions faites en Mésène et en Kharacène. — § 44. Indiquent l'extension de la domination Parthe dans cette direction. — § 45. Monnaies régulièrement datées après 36 av. J.-C. Les preuves de dates antérieures sont insuffisantes.

VII. L'inscription cunéiforme la plus moderne connue montre l'absence d'ère a Babylone au 1er siècle de n. è. — § 46. Tablette datée, 5e année de Pacorès, Roi de Perse. — § 47. N'est pas de Pacorus II, en 81 de n. è. — § 48. Mais de Pacorus, frère de Vologases I, en 56 de n. è.

VIII. Conclusion. — § 49. Divers résultats obtenus. — § 50. Résumé général.

Terrien de Lacouperie.

OBSERVATIONS

SUR QUELQUES

STÈLES FUNÉRAIRES ÉGYPTIENNES.

Dans nos publications antérieures sur la religion égyptienne nous avons eu occasion d'indiquer plusieurs fois, que les Egyptiens paraissent avoir manqué de la capacité de se former des idées abstraites, et contrastent de la sorte d'une manière bien remarquable avec les Indiens, qui possèdent la tendance d'échanger chaque idée concrète contre une abstraction et dont la religion a reçu de là un caractère métaphysique très prononcé, tandis que les croyances égyptiennes ne quittent jamais le domaine de la matière. Une nouvelle preuve de cette tendance nous est donnée par une série de monuments funéraires, à l'étude desquels les pages suivantes sont destinées. Ce sont des textes, qui devraient d'après l'analogie des monuments d'autres peuples contenir des prières, mais ici cela n'est pas le cas ; la prière dans notre sens du mot fait, à ce qu'il paraît, presque complètement défaut dans la vallée du Nil, où la relation entre la divinité et l'homme était fondée en général sur une réciprocité mutuelle, sur le principe « do ut des ». Ce ne sont que des textes bien récents qui indiquent sous ce rapport une croyance plus élevée.

Le dieu égyptien ne se distingue guère de l'être terrestre ; à sa forme humaine ou animale sont liées toutes les qualités accompagnant celle-ci dans ce monde. Le dieu est surtout dans la nécessité de manger et de boire afin de pouvoir se conserver la vie, et doit donc chercher à se procurer des aliments de tou-

tes manières ; il est même forçé de cultiver la terre, si les offrandes ne suffisent pas à son entretien. En général il reçevait ses provisions des hommes, mais seulement à condition, qu'il leur donna en échange d'autres biens : vie, santé, force, plaisir, victoire, etc. En conséquence les reliefs des temples montrent régulièrement le même genre de représentation, avec peu de variations. Le roi s'approche du dieu et lui fait des dons, le dieu lui en confère d'autres en signe de reconnaissance. Le roi ne prie pas simplement le dieu de lui accorder une faveur, il se l'achète à un prix équivalent. Lorsque le roi ne se trouve point en position de donner immédiatement, il réclame la faveur comme méritée par des dons antérieurs ou en promettant de payer le dieu par des offrandes futures. C'est ainsi qu'agit p. ex. Ramses II dans le récit poétique de la bataille contre les Cheta, où il appelle à son aide Amon-Râ en déclarant qu'il a gagné le droit d'un tel secours par les donations faites au temple de cette divinité pendant les années qu'il occupa le trône d'Egypte.

En général la même pensée est exprimée d'une manière inverse ; il est dit que le roi a reçu un don divin parce qu'il a fait un certain acte, la conclusion, qu'il a agi de la sorte afin de reçevoir le don, est sous-entendue. Ainsi un texte (1) choisi parmi des centaines de semblables remarque : « tant que le ciel existe, ton nom (du roi) existe et reste en éternité comme récompense pour ce beau, grand, pur, fort, excellent monument que tu m'as bâti (au dieu) » ; un autre (2) dit : « tu (le roi) as renouvelé mon (du dieu) temple afin qu'il soit pareil à l'horizon du ciel. C'est pourquoi je te donne la durée de la vie de Râ et les années de Tum. » Un monument bien curieux sous ce rapport est une stéle du roi Ramses IV, trouvée à Abydos (3). Son texte

(1) Leps. Denkm. III. 45 a.

(2) Leps. Denkm. III. 125 a.

(3) Publ. par Mariette, Abydos II pl. 54-5 et Piehl, Aeg. Zeitschr, 1884, p. 37 sqq ; traduite par Piehl. l. c. 1885 p. 13 sqq. — Quelques passages de l'inscription se retrouvent sur une autre stèle, datée du 10 Athyr de l'an 4 du même roi, trouvée également à Abydos, publ. par Mariette, Abydos II pl. 34-5, publ. et traduite par Pierret, Rev. arch. N. S. 19 p. 273 sqq, pl. 8.

commence par un éloge bien étendu de la divinité en général et des mérites que le roi a acquis envers elle en augmentant les fondations pour le *Ka*, la personne divine, du dieu, en sauvegardant sa ville, en portant des décrets en faveur de son sanctuaire etc. Ensuite le roi somme quelques divinités spéciales de lui être favorables, affirmant leur avoir donné leur puissance et les avoir secourus dans leurs luttes. Il dit p. ex. « Oh ! Osiris, j'allume pour toi la flamme au jour de l'enterrement de ton corps, j'écarte Set de toi afin qu'il ne détruise pas ta chair, je mets ton fils Horus sur ton trône. » « Oh ! RÂ-Harmachis, je renverse pour toi le serpent Apopis, je fais circuler ta barque ». Enfin le roi aborde son sujet principal en alléguant le principe qu'il est bien, qu'un fils soit bon envers son père et que le père le récompense en lui donnant de nombreux esclaves ; lui-même, le roi, ayant été bon envers les dieux nommés, leur demande, de même qu'un fils à son père, une récompense, qui consiste dans la royauté sur la terre, la paix dans le pays, la prospérité pour son propre corps, des sentiments agréables pour son cœur etc.

L'idée fondamentale de ces déductions est que les dieux n'existent que par la volonté du roi. Lorsque celui-ci ne les adore pas, alors Osiris ne peut être enseveli d'une manière régulière, Harmachis ne dompte pas le serpent Apopis ; tout mythe n'existe que tant qu'on y croit. En observant fidèlement le culte des dieux, Ramses se montre bon fils pour les êtres supérieurs qui l'ont engendré, il en peut donc attendre des dons en échange, en laisant sous-entendre, que, si l'on ne lui accorde point ce qu'il demande, il ne continuera pas le culte et qu'alors les dieux cesseront d'exister. Des considérations de ce genre ont guidé bien souvent les Egyptiens, elles expliquent les singularités, que présentent plusieurs des textes expliqués plus loin.

Quand on parcourt une publication des textes égyptiens on remarque de suite, que c'est presque toujours le roi qui fait les sacrifices aux divinités. En effet le roi était en Egypte, comme

dans la plupart des pays de l'antiquité le grand prêtre préposé à tout le pays et servant d'autant plus nécessairement d'intermédiaire entre les hommes et les dieux, qu'il était lui-même d'origine divine. Son titre principal *suten net*, qu'on a l'habitude de traduire par « roi de la haute et de la basse Egypte » rappelle son rôle sacerdotal, il est formé par la combinaison de deux titres, dont le premier désigne le prêtre d'Heracleopolis, le second celui de Coptos (1). Parfois le pharaon porte d'autres titres analogues comme nom ou prénom : les rois de la 21e dynastie se nomment grands-prêtres d'Amon, Amenophis IV grand prêtre de Râ-Harmachis, le nom du roi Mer menfit-u de la 13e dynastie est en réalité le titre du grand-prêtre de Mendes. Mais le pouvoir du roi n'est pas limité aux pouvoirs des prêtres, dont il revête les titres, il possède celui de tous les grands prêtres existant en Egypte, et peut paraître devant chaque dieu dans chaque temple et entrer dans tous les sanctuaires pour y ouvrir la porte du naos et voir la personne de son père, le dieu (2).

Pendant toute la durée de l'empire égyptien on a cru, que c'était le devoir du roi de présenter au nom de ses sujets toutes les offrandes destinées par l'Etat à la divinité. Cela va sans dire que la mise en pratique de cette idée ne pouvait durer que tant que l'empire du pharaon ne s'étendait que sur un territoire fort restreint, ne contenant qu'un nombre bien limité de temples. Plus tard, lorsque le pays s'agrandit, le roi fut forçé de substituer à sa propre personne des prêtres fonctionnant dans les différents sanctuaires de la contrée. Mais, on ne rompit pas pour cela avec l'ancienne tradition et le roi se fit représenter presque partout dans les bas-reliefs des temples se montrant en personne devant les dieux, quoique les rites figurés devaient s'exécuter chaque jour et en même temps non seulement p. ex. à Thèbes, mais aussi à Abydos, Memphis et dans les autres grandes villes de l'Egypte. En réalité c'étaient les prêtres qui

(1) Cf. Le Page Renouf, Proc. Soc. Bibl. Arch. 12 p. 358.

(2) Voy. la description de la visite du roi Pianchi dans les différents temples de l'Egypte, spécialement à Heliopolis.

adoraient et encensaient au nom du roi. Mais ce n'est que par exception qu'un prêtre figure dans une de ces scènes comme agissant lui-même et en son propre nom. Ainsi les grands-prêtres d'Amon se trouvent nommés comme dédicateurs et donateurs personnels à Thèbes, sous la 20e dynastie. Un semblable changement des anciennes coutumes prouve, qu'alors la royauté avait perdu une partie essentielle de son prestige, qu'elle avait baissé considérablement dans l'opinion publique et dans l'estime des prêtres.

De même que les offrandes destinées à décider les dieux à favoriser le pays et les vivants, celles faites au profit des morts étaient présentées dans les premiers temps, également par le roi. L'existence de cette coutume est rappelée par plusieurs usages des temps postérieurs. Ainsi, dans l'ancien empire, le roi s'occupait du tombeau de ses fidèles afin de leur procurer une demeure, qui était regardée comme indispensable pour le bien-être du mort, et de faire de la sorte une offrande au *Ka* de son serviteur. Il faisait orner le tombeau à ses frais, d'une porte, d'un sarcophage etc. (1) et pensait même aux menus détails nécessaires, au bois, au parfum, à la toile (2). Enfin c'était le roi, qui présentait l'offrande funéraire de rigueur (3), appelée de là du nom de « royale offrande », qu'elle garda même lorsque l'étendue du royaume rendit impossible au roi de la présenter lui-même. La plupart des stèles funéraires parlent de cette offrande royale bien que les illustrations des stèles montrent non point le pharaon comme intervenant en faveur du défunt, mais au contraire le défunt lui-même, qui dépose des vivres devant les dieux, espérant en recouvrer une partie pour sa propre nourriture. Au lieu du mort apparaissent parfois les survi-

(1) Leps. Denkm. II. 37 b, 76 ; Mariette, Mast. p. 204 sq ; Aeg. Zeitschr. 1882, p. 6 sq.

(2) Texte publié par Maspero, Rec. de trav. rel. etc. 13. p. 69.

(3) Un texte (Stèle de Leide V. 7) raconte, qu'un fonctionnaire avait donné les offrandes aux défunts d'après les ordres du pharaon ; d'autres (Leps. Denkm. II. 22 b : de Rougé, Insc. hiér. pl. 93) mentionnent le fait, que la maison royale se chargeait de l'offrande.

vants de sa famille, surtout le fils, auquel, dans les temps historiques, revenait en premier lieu le devoir de procurer à son père un tombeau et toutes les choses nécessaires à la vie de l'autre monde.

Les trois exemples suivants de ce genre de monuments sont empruntés à la collection égyptienne conservée actuellement au Musée d'Agram et rassemblée en plus grande partie par M. Koller ; de même que les autres inscriptións publiées sur les planches jointes à ce mémoire ils sont restés inédits jusqu'à présent.

I. Stèle carrée, dite ordinairement stèle naos, représentant en réalité une porte de tombeau. Au milieu de la porte un homme est assis devant des offrandes. Cette scène est entourée d'inscriptions tracées de gauche à droite ; l'une remplit la ligne supérieure et la ligne verticale à droite de la stèle : « [1] Royale offrande à Anubis sur sa montagne, dans [2] les bandelettes, le seigneur de la nécropole ; il donne de l'eau et de la bière à la personne de Mentu-ḥetep. » Les titres donnés à la divinité se rapportent à son rôle funéraire, l'indication « sa montagne » sert à désigner le terrain favori d'Anubis, la nécropole, et non le 12ᵉ nome de la haute Egypte, dénoté en Egyptien par le même groupe du-f « sa montágne » (1). Les deux lignes suivantes se trouvent au-dessus de la représentation : « [3] l'honoré devant le grand dieu, le maitre du ciel, (l'honoré) devant le dieu [4] de sa ville, le préposé du magasin des grains (?) (2) Mentu-ḥetep. » Enfin une ligne verticale occupe la gauche de la stèle [5] : « sa mère, qu'il aime de cœur, Sent, la très-honorée. »

II Stèle de même forme, ayant fait pendant à la première et se rapportant au même personnage. Inscriptions de droite à gauche. Au milieu un homme assis devant des offrandes L'inscription de la ligne supérieure et de la ligne verticale dit : « [1] Royale offrande à Osiris, seigneur de Mendes [2], dieu grand, seigneur d'Abydos, il donne des offrandes en pain, liquide, bœuf, oie, à la personne de Mentu-ḥetep. » Les lignes au-dessus de la figure sont cette fois au nombre de trois et désignent : « [3] l'honoré devant le dieu grand, seigneur du ciel Mentu-ḥetep [4], le justifié, l'honoré devant Seb parmi le grand cycle [5] divin ; il (Seb) donne des offrandes en pain et liquide à la personne de Mentu-ḥetep, le très-honoré. »

III. Stèle arrondie au sommet. Dans l'hémicycle de cette stèle appartenant comme les deux précédentes, à en juger d'après son style, à la période d'environ la 12ᵉ dynastie, nous trouvons une série d'idéogrammes : [a] Au milieu le signe de la réunion se rapportant à la jonction du mort et de la divinité ;

(1) Dümichen, Gesch. Aeg. p. 178 propose de traduire le nom du nome par « montagne du serpent ».

(2) Le nom du magasin paraît avoir été rā ; il se trouve écrit avec un ā final aussi sur d'autres stèles de la 12ᵉ dynastie, p. ex. Mariette. Cat. Abydos nʳ 691 ; Leide V. 7.

à droite et à gauche un œil ut'a, symbolisant l'un le soleil, l'autre la lune ; enfin l'idéogramme de l'Ouest et de la région mortuaire, offrant une coupe. Au-dessous 11 lignes verticales, 9 courant de droite à gauche, les deux dernières de gauche à droite : « [1] Royale offrande à Osiris, seigneur d'Abydos, à Ap-uat-u (forme d'Anubis), seigneur du pays [2] de la nécropole ; ils donnent des offrandes en pain, liquide, bœufs, oies, habillement, encens [3], onguents, toutes les choses [4] bonnes et pures, dont vit un dieu, le souffle agréable [5] de la vie, éclat, accomplissement, puissance dans la région divine [6] à la personne du préposé du terrain des fonctionnaires de la nécropole [7] Anchu, né de Ref-seneb (l. Ren-f-seneb), le justifié. [8] Sa femme, qu'il aime, la maitresse de la maison Nekt-ti-em-pet [9], née de la maitresse de la maison Akau, la très-honorée [10]. Fait à lui (fut ce monument) par son fils, qu'il aime, le fonctionnaire de la nécropole [11] Seneb, le justifié, né de Nekt-ti-em-pet. » — Parmi les noms mentionnés sur ce monument ceux d'Akau et de Nekt-ti-em-pet ne se retrouvent dans aucun autre texte ; le second contient probablement, comme premier élément, une forme d'appartenance formée par le *ti* finale du mot *nekt* « quelque chose » et a le sens de « celle qui appartient à quelque chose, qui a une relation quelconque dans le ciel. » — Au dessous des 9 premières lignes, un homme et une femme, représentant le défunt et son épouse, sont assis devant des offrandes, de l'autre côté desquelles il est écrit [12] « faire la royale offrande » devant un homme figuré dans la position typique d'un Egyptien qui se trouve en train de parler, c'est lui le fils Seneb, qui récite la « royale offrande » (1)

Premièrement la royale offrande avait été un fait, elle consistait en bœufs, oies, etc., qu'on sacrifiait à la porte du tombeau en honneur de la divinité afin qu'elle les fit parvenir au défunt. Plus tard on a cherché à rendre ce sacrifice moins couteux en remplaçant les objets nommés par des petites imitations en pierre ou en terre cuite. Des formules magiques prononçées sur ces objets les transformèrent en choses réelles dans l'autre monde, de sorte qu'elles y pouvaient servir de nourriture au mort. Cette croyance a été en vigueur dans les différentes périodes de l'histoire égyptienne ainsi que le démontre le grand

(1) Parfois l'énumération des dons, que la divinité devait accorder au mort et qui avaient conséquemment composé la royale offrande manque sur le monument. Cette formule raccourcie se rencontre p. ex. sur la petite stéle en pierre suivante, conservée au Musée de Frankfort s. M., provenant d'après son style de la 13e dynastie :

IV. Dans la partie cintrée les deux yeux ut'à, au dessous l'inscription horizontale [a] de droite à gauche. « Royale offrande à Osiris, seigneur d'Abydos pour la personne de la maitresse de la maison Chematá, la justifiée. » En bas la morte assise est adorée par un homme, dont le nom est donné par une ligne verticale [b] « son fils Ameni, le justifié ».

nombre de simulacres semblables d'offrandes trouvées dans les tombeaux. — Peu à peu même la fabrication de ces objets parut trop dispendieuse aux Egyptiens et comme on avait de plus en plus gagné une confiance absolue dans la force de certaines paroles et leur valeur magique, on se crut autorisé à substituer à toute offrande une formule sacrée. On était convaincu, qu'en récitant l'ancienne formule qui avait accompagné la royale offrande réelle ou fictive, on obtenait le même effet que le sacrifice lui-même aurait pu avoir. En vertu de ces paroles — prononçées sur la stèle nr III par Seneb — les offrandes apparaissaient dans le tombeau, de sorte qu'avec la permission des dieux, auxquels elles étaient destinées en premier lieu le défunt et sa femme n'avaient qu'à étendre leurs mains pour s'en rassasier (1).

Cette manière de ne présenter que des mots au lieu d'objets était peu couteuse, on pouvait maintenant sans encourir de grands frais être beaucoup plus généreux qu'auparavant, où il fallait apporter en nature tout ce que l'on destinait au mort. La conséquence immédiate de cet usage fut, que tandis que les textes anciens ne parlent que de l'offrande d'un bœuf ou de bœufs en général, dont le nombre était certainement bien restreint, les inscriptions postérieures mentionnent ordinairement (2) des sacrifices de mille bœufs, mille oies, etc., même

(1) Lorsque les stèles ne montrent qu'une scène et des noms, on a à sous-entendre, qu'un des personnages représentés fait ou récite la royale offrande pour un autre :

V. Une stèle d'Agram montre p. ex. [a] le signe de la réunion au milieu des deux yeux ut'a dans l'hémicycle supérieur. Au dessous se trouvent une ligne verticale et deux lignes horizontales [b] au dessus d'un homme en attitude de parler devant un autel, derrière lequel un homme et une femme sont assis « [1] son fils qu'il aime [2] le prêtre d'Horus Ḥorá [3], Nechtu-send ». Derrière la femme une ligne verticale [4] « sa femme, la maîtresse de la maison Upet ». Au dessous du siège un enfant est accroupi, dont le nom est donné par une ligne horizontale au bas de la stèle [5] « sa fille aimée Mes-t-Ḥor » — Ici, c'est le prêtre d'Horus — le titre se retrouve dans la même forme sur la stèle 80 de Turin (19 dyn.), publiée par Maspero, Rec. de trav. rel. etc. III. 109. — Ḥorá, qui récite la royale offrande pour son père Nechtu-send et sa mère Upet.

(2) Des exceptions contenant l'ancienne formule et n'exagérant point d'une manière si singulière la grandeur de l'offrande se trouvent jusque dans les derniers temps de l'empire égyptien. Un tel exemplaire est fourni par une

VI. Stèle cintrée peinte sur stuc, de basse époque, se trouvant en Janvier 1881 en posses-

dans des cas ou le travail de la stèle et les titres du mort montrent d'une manière évidente, que ni lui, ni sa famille ne se trouvaient en état de se payer ce luxe d'une offrande réelle si considérable. Un exemple de cette formule est fourni par la stèle suivante :

VII. Stèle offerte pour vente en Janvier 1881 par un marchand de Louqsor. Dans le cintre à droite et à gauche le chacal d'Anubis couché sur une porte : la tête des animaux et la partie intermédiaire qui contenait probablement le nom du dieu est détruite ; derrière un chacal son titre [a] «dans la salle divine,» derrière l'autre [b] « le seigneur de ..... » Au dessous suit l'inscription en 6 lignes horizontales de droite à gauche [c] « Royale offrande à Ptaḫ-Sokaris-Anubis, seigneur de l'ile Mâter [2], à Seb, prince des dieux, à Osiris, seigneur d'Abydos ; ils donnent toute sorte d'offrandes [3], mille bons pains, mille bœufs et oies, mille habillements, mille encens [4], mille onguents, mille toutes choses bonnes, pures, dont vit [5] un dieu, à la personne du scribe du nome, scribe du temple Sentes, le justifié [6], à sa femme, la bien-aimée du roi, Åft-nu, la justifiée. » — Au dessous un autel avec plusieurs gateaux et une oie, à droite une femme, à gauche un homme debout. — Le nom de la femme Åft-nu « la cinquième », est curieux à noter, de même que le dieu Ptaḫ-Sokaris-Anubis. Son territoire, l'ile de Mâter, ne se trouve mentionné que rarement, il était situé près de Gebelên dans la haute Egypte dans le 3e nome, dont Sen-tes aura été le scribe. Dans les temps postérieurs le nom de l'ile se trouve parfois écrit *àa em àter* « l'ile dans le fleuve. » On avait probablement oublié le sens réel de mâter et échangé avec l'aide d'une étymologie populaire le mot contre une forme plus compréhensible.

Il suffisait donc de prononcer cette formule pour que le mort reçut les vivres, mais cela ne suffisait que pour une fois et de même qu'autrefois le mort devait jeûner, lorsqu'il ne recevait

sion de Mustapha Aga à Louqsor. En haut au milieu le disque ailé avec ses serpents et son nom [a]. « Beḥudet, dieu grand » ; à droite et à gauche un chacal portant un fouet sur le dos. Au dessous un personnage adore devant un autel couvert d'offrandes le dieu [b] « Râ-Harmachis, grand dieu, maitre du ciel », qui est assis avec sa tête d'épervier, au dessus de laquelle se trouve le disque et l'Uraeus ; il tient entre ses mains les signes de la puissance [c]. Derrière lui est assis [d] « Osiris dans l'Amenthes, dieu grand » avec sa couronne sur la tête et à peu près les mêmes symboles dans les mains [e]. Au dessus du mort on lit : [f] « Parole de l'Osiris Nes-chem- parole qui est la « royale offrande ». Au troisième registre inscription en 6 lignes horizontales de droite en gauche [g] : « Royale offrande à Râ-Harmachis, dieu grand, maitre du ciel.... qui sort de l'horizon, à Sokaris [2] Osiris, dieu grand dans le pays mystérieux. Ils donnent toute sorte d'offrandes en pain, liquide, bœufs, oies, encens, onguent [3], habillement, offrandes, abondance, vin, lait, toute chose [4] bonne, pure, dont vit un dieu à la personne de l'Osiris, le [5] grand chanteur Nes-chem, le justifié, fils du scribe.. Hor-pe-chret (Harpocrate), le justifié, né [6] de Ta-ket ».

pas ses offrandes régulières, il souffrait maintenant de la faim, lorsqu'on ne lui récitait pas assez souvent la formule prescrite. Dans le premier cas le danger ne pouvait guère être évité ; des générations plus jeunes ne pouvaient que rarement porter assez d'intérêt à leurs ancêtres pour se mettre continuellement en frais pour eux (1), la nouvelle doctrine leur était plus favorable : la récitation de la formule seule n'offrant que peu de peine. Il ne s'agissaient que de trouver un nombre suffisant de personnes assez bonnes pour la dire. Dans ce but les stèles funéraires renferment souvent une invocation adressée aux passants et les invitant à prononcer la « royale offrande. » La stèle suivante, exécutée d'après son style environ au temps de la 13[e] dynastie et conservée au Musée d'Agram contient à côté d'un petit hymne une sommation de ce genre :

VIII. Stèle arrondie au sommet ; l'hémicycle contient la représentation des deux yeux ut'a. Puis vient une inscription divisée par une ligne verticale en deux parties, dont l'une compte 8 et l'autre 6 lignes horizontales courant de droite à gauche. Au dessous on apperçoit le défunt dans la position usuelle en adoration devant deux petits autels, au delà desquels le dieu ithyphallique Chem est debout dans sa pose ordinaire, portant deux longues plumes sur la tête et au dessus de la main droite un fouet. La première partie du texte signifie : « Oh vous, chaque scribe, chaque prêtre récitant, chaque prêtre, chaque homme [2], qui passez près de cette stèle [3], qui aimez et qui honorez [4] vos dieux, qui voulez faire luisant (2) [5] vos honneurs pour vos enfants [6]

(1) Dans ces temps-là on avait essayé à s'assurer la persistence des offrandes en faisant des contrats avec les prêtres funéraires ; on leur donnait ou de l'argent ou des terrains, dont le produit devait être consacré à perpétuité aux offrandes, mais il parait, qu'en général de telles conventions ne furent pas de longue durée, et que bientôt la famille du défunt ou les prêtres eux-mêmes détournèrent ces legs à d'autres emplois.

(2) Cette traduction des mots *se-ḥet'u-ten āau-ten en χi-u-ten* me parait plus plausible que les autres qu'on a proposées pour la même formule. Maspero, Guide de Boulaq p. 36 p. ex. traduit « si vous voulez assurer la force à vos enfants » ; von Bergmann, Rec. de trav. etc. IX 34 « qui désirez transmettre vos dignités à vos enfants ». Le sens ordinaire d'*āau* est « rang, profession, fonction ; le second mot est d'après les variantes *se ḥet'* « rendre clair, brillant », quoique l'*u* finale dans notre stèle pourrait rendre vraisemblable la lecture *se utu*, qui donnerait le sens « qui voulez fortifier, rendre stables vos honneurs ». L'idée générale est en tout cas « vous, qui désirez vous faire une position honorable dans l'intérêt de vos enfants, afin que ceux-ci en puissent profiter ».

dites (1) : Royale offrande [7] à Osiris pour la personne du prêtre résidant à Panopolis [8] Chem-necht, le justifié. » — La seconde partie de l'inscription est formée par le petit hymne : « Louange à toi Chem, en paix [10], louange à toi Horus, justifié, en paix [11] ; louange à toi Aroëris qui venges son père [12], en paix, qui est debout en enchainant (2) [13] Set (3), qui possède la force [14], récitant les paroles (?) »

Dans cet hymne la qualification d'Horus comme justifié est remarquable, elle forme la plus ancienne des rares allusions faites par les textes (4) à un mythe, qui parait avoir raconté la mort et la résurrection d'un Horus d'une manière analogue à celle ayant cours sur la fin d'Osiris. Ce Horus n'est, ainsi que le texte d'Agram le prouve, identique ni à Aroëris « Horus l'ancien », ni à Horus, le fils d'Isis. Aroëris est nommé à côté de cet Horus dans la ligne suivante, il y reçoit le titre « vengeur de son père, » qui appartient ordinairement à Horus, le fils d'Isis, qui est donc confondu ici avec Aroëris. Cette assimilation est rendue encore plus évidente par la phrase suivante, qui affirme, qu'Aroëris est debout en enchainant Set ou une de ses formes. Ces mots contiennent une allusion au combat mythique, qui eut lieu entre Hor-beḫudet et Set à Pa-reḫeḫui dans le 19e nome de la haute Egypte. Dans ce combat Hor-beḫudet fut vainqueur, il enfonça sa lance dans le cou de Set et mit une chaine à sa main. On donna Set à Isis et à son fils Horus. Horus lui coupa la tête et le traina par le pays en le tenant à ses semelles et en posant le trident sur sa tête et son dos. Dans la suite de ce mythe, qui se trouve raconté par un texte du temple d'Edfu (5), Horus, le fils d'Isis et Hor-beḫudet combattent ensemble Set, tandis qu'Aroëris n'intervient pas dans cette légende. C'est donc un troisième ou quatrième Horus que la stèle d'Agram fait connaitre comme ennemi de Set. — Le titre faisant suite à celui qui vient d'être expliqué, n'est pas connu par d'autres inscriptions, son interprétation doit donc rester douteuse et la traduction donnée en haut n'est que vraisemblable, nullement sûre (6). — Les mythes, auxquels ces titres font allusion ont

(1) Verb. « de même dites », c'est à dire : « de même que vous aimez vos dieux et voulez faire luire vos honneurs, remplissez mon désir et dites ».

(2) L'expression *kas* « enchaîner » se retrouve Todtenb. 39 l. 3, 6, où le mort prétend que le serpent âpep, l'ennemi du dieu Râ, a été enchaîné.

(3) Le mot *hâu* rendu ici d'après le sens général par le nom du dieu Set est inconnu ; il paraît être en relation avec le mot *hau* « celui qui est tombé, qui est ruiné », dérivant du verbe *ha* « tomber », et avec *hai* « le ruineur ou plutôt le ruiné », titre du dieu Set (Brugsch, Dict. p. 889.) Un autre mot *hui* désigne un animal quadrupède, appartenant d'après Brugsch, Dict. Suppl. p. 745 au genre félin, et déclaré par Levi, Vocab. Suppl. 246 être le tigre.

(4) P. ex. Pap. Turin pl. 131, l. 1 ed. Pleyte ; Stèle Metternich dans Aeg. Zeitschr. 1876, p. 80 ; cf. Plutarch, utrum animæ etc. 6, ed. Müller p. 3.

(5) Naville, Textes d'Edfu pl. 15 ; Brugsch, Die Sage von der geflügelten Sonnenscheibe dans Abh. der Goett. Akad. XIV nr. 7.

(6) Le sens de *ẕed* dans ce passage est sans doute « lire à haute voix en cou-

eu sans doute cours à Panopolis dans la haute Egypte, la stèle étant dédiée au dieu tutélaire de cette ville Chem, et appartenant à un fonctionnaire vivant dans la même place.

Les invocations données par la seconde partie de la stèle d'Agram ne sont pas en relation directe avec le défunt ; leur but est de décider par la prononciation de leurs noms et par des épithètes flatteuses quelques divinités reputées comme puissantes dans les choses de l'autre monde, à se montrer bénévolentes envers le mort. Le même but se dévoile dans les autres hymnes qui se trouvent tracés en grand nombre sur des stèles et d'autres monuments funéraires. La plupart se rapportent à Râ ; mais on en connait aussi beaucoup s'adressant à Ptaḥ, Osiris et d'autres divinités. Une harangue de cette espèce qui apparait en plusieurs rédactions légèrement variées, sur une longue série de monuments appartenant au nouvel empire, s'exprime dans un texte (1), conservé au Musée de Marseille de la manière suivante :

IX. « Adoration à Râ-Harmachis lorsqu'il se couche en vie dans l'horizon occidental du ciel : Tu apparais dans la place de l'Amenthes [2] comme le dieu Tum, qui se trouve dans le soir (2). Lorsque tu viens en ta puissance on ne te résiste point [3]. Tu gouvernes le ciel supérieur comme Râ, tu te lèves, tu brilles sur le dos de ta mère (3). Lorsque tu apparais [4] en roi, le cycle divin faisant la vérité te rend hommage, l'équipage de ta barque se prosterne en t'adorant [5]. Tu embrasses le ciel supérieur, ton cœur est en joie, le pays enflammé devient apaisé (4). [6] Tes ennemis tombent, ils n'existent plus, car les

pant (šed) régulièrement les phrases, surtout une formule magique » (cf. Loret, Rec. de trav. rel. XI 127 sq, combattu par Piehl, Proc. XII, 435). Dans l'hymne à Osiris publ. par Chabas, Rev. arch. XIV, 1 (1857) p. 75, pl. l. 14 se trouvent les mots : « Isis a chassé les ennemis d'Osiris, émettant la voix (*šed χer-u*) dans l'éclat de sa bouche, sage de langue, sa parole ne faillit pas ». Une divinité šed χer-u est nommée Todtenb. 125 l. 18.

(1) Le texte est inédit, une première traduction en fut donnée par Maspero, Cat. du Musée égyptien de Marseille nr 39 p. 24. — La stèle représente le mort en adoration dans l'angle droit au bas de la stèle, tandis que le disque solaire se trouve dans une barque dans le cintre.

(2) Tum est regardé souvent comme faisant pendant à Horus ; le dernier est le soleil matinal, le premier le soleil du soir, tandis que Râ-Harmachis est la forme générale, dont ces deux ne sont que des manifestations spéciales.

(3) Jeu de mot entre *pesd* « briller » et *pesd* « dos ».

(4) Masp : les flammes des espaces célestes s'apaisent. — La racine *nef*, dont *nefef* n'est qu'un dérivé formé par reduplication du second radical a le sens

serpents mettent en ordre [7] ton territoire (1). Tes corps sont ceux du dieu Tum [8]. Donnes que je sois comme un de tes loueurs (2) en te suivant [9] chaque jour. (Cet hymne est prononcé) par le .... (3) dans la place de la vérité Mes, le justifié. »

En lisant un tel hymne on se sent porté à croire qu'il provient d'une croyance hénothéistique, que l'écrivain croyait à la puissance universelle du dieu invoqué. Mais cette idée serait erronnée. Ces hymnes se trouvent dans des tombeaux, dont les inscriptions nomment une longue série d'autres divinités et ne permettent point de la sorte de considérer le possesseur du tombeau comme le partisan d'un hénothéisme décidé. Les textes ne démontrent que le fait, que l'on croyait pouvoir flatter par ce discours la vanité de l'un ou de l'autre dieu. On était habitué par les usages de ce monde à louer outre mesure un supérieur, dont on espérait pouvoir se faire un ami, de prodiguer les flatteries au pharaon, lorsqu'on en voulait obtenir des bienfaits (4), on n'agissait pas autrement envers la divinité en cherchant à l'induire par ces paroles flatteuses, à user de toute son influence pour aider la personne qui se faisait un devoir d'exprimer un respect si profond. C'est pour cela que parfois tel

« souffler », la détermination montre qu'il s'agit ici de quelque chose en relation avec la flamme.

(1) Masp. : Les serpents de la nuit fuient ta présence. — Le sens fondamental de *nu-t* est « ville, territoire » ; celui d'*āp* « compter, mettre en ordre », le sens « fuire » m'est inconnu ; *nŏk* a le sens de « frapper, fracasser, le fracasseur », on en dérive le nom *nek* ou *nekā* de la 7e heure du jour ; le mot *pu* derrière *nŏk* montre que le passage contient une explication des mots précédents.

(2) Les compagnons du dieu, qui avaient à prononcer ses louanges, auxquelles on attribuait une puissance magique.

(3) Masp. traduit le titre par « sculpteur » ; il parait donc avoir en vue le titre *t'a ẓa* ou *t'a ḥetep*, dans lequel il déclare (Rec. de trav. rel. etc. III 108), le second signe être une variante de l'idéogramme de la dentaline du sculpteur.

(4) Un scribe adresse p. ex. dans une lettre (Pap. Anast. IV pl. 5 l. 6 sqq) entre autres flatteries les adulations suivantes au roi Seti II : Lorsque tu es tranquille dans ton palais, tu entends les paroles de tous les pays, car tu as des millions d'oreilles. Ton œil est plus clair que les étoiles du ciel, tu sais voir mieux que le soleil. Ce qu'on dit dans la contrée la plus éloignée, tu l'entends ; si je fais quelque chose en cachette, ton œil le remarque.

hymne porte le titre non, comme c'est ordinairement le cas de « Louange à Râ par le défunt », mais « Louange au dieu pour la personne du défunt ». Ainsi on lit dans un texte trouvé dans les ruines du temple de Ptaḥ à Memphis (1) : « Louange à Osiris pour la personne du scribe royal Ptaḥ-mes; le justifié : Louange à toi, Osiris, premier fils de Seb, dieu grand des cinq, qui sont sortis de Nut, grand fils aîné héritier de son père Râ, le père des pères, qui tient sa place, maître de l'éternité, seigneur de la durée éternelle. Il (le défunt) dit : Je viens chez toi, seigneur de la nécropole, Osiris, maître de l'éternité, je suis vrai, je suis sur la terre de la vérité, dépourvu du mal. Donnes-moi luisance dans le ciel, puissance sur la terre, la justification comme aux seigneurs de l'autre monde. » — Si basse que soit la conception de la divinité, que révèlent ces textes et si anthropomorphes que soient les dieux, auxquels ils font allusion, les Egyptiens ont cru longtemps devoir attribuer à leurs divinités toutes les qualités humaines bonnes et mauvaises, et ont reproduit ces hymnes pendant des siècles. Ce n'est qu'à une époque beaucoup plus récente qu'on trouve sur des stèles funéraires une nouvelle conception plus élevée.

(A continuer.) A. Wiedemann.

---

(1) Mariette, Mon. div. pl. 28 e.

DE LA CATÉGORIE DES MODES.

(Suite.)

Les modes absolus sont les participes présent et futur, et les gérondifs. Ces derniers qui forment les véritables absolutifs répondent au sens de chacune de nos conjonctions : *afin que*, *jusqu'à ce que*, *quoique*, etc.

Le Kürine possède pour temps relatifs en dehors de l'indicatif, le conditionnel à suffixe *tha* qui s'applique à tous les temps de l'indicatif, le *consécutif* à indice *r* s'appliquant au futur de l'indicatif, et l'impératif qui coïncide avec la racine.

Les modes absolus sont nombreux : 1° l'infinitif en *n*, le participe présent en *dai-di*, et parfait en *r-di*, le gérondif présent en *z* et parfait en *na*.

L'Ude, à la différence des langues précédentes, possède un pronom relatif ; c'est le démonstratif *mano*.

Les modes relatifs, outre l'indicatif, sont : le subjonctif, l'optatif, le conditionnel et l'impératif. Plus ici de *consécutif*.

Le subjonctif a pour indice : *a*, et la syncope de la voyelle thématique : *be-sa-zū*, je fais, *be-sa-nŭ*, tu fais ; *be-sa-ne*, il fait ; subj. *b-a-z*, *b-a-n*, *b-a-ne*. Un autre subjonctif se forme de la particule *qa* jointe au participe passé.

L'optatif se forme du futur en y ajoutant l'indice *i*.

Le conditionnel, du plus-que-parfait au moyen de l'indice *gi*.

L'impératif consiste dans le thème.

L'infinitif est un nom verbal formé par la suffixation de *ṣun* et se décline à tous les cas.

Le participe a pour indice au présent *al* et au prétérit *i*.

Le Tschetschenze n'a pas de pronom relatif, le Thusch en possède un qu'il tire du pronom interrogatif.

Ces langues possèdent les modes suivants : 1° le subjonctif, indice : *il-*, *le*, *l*, 2° le conditionnel du présent et du futur sur lequel nous allons revenir, 3° l'impératif qui comme partout ailleurs consiste dans la racine pure.

Le *conditionnel* a ceci de très remarquable qu'il s'exprime *en convertissant la relation de pensée à pensée en relation d'idée à pensée ; autrement dit, il contracte la phrase en une seule proposition ;* le conditionnel est la racine déclinée à l'*inessif ;* son suffixe comme celui de l'inessif est *ḥe*, *ḥ* en Thusch, *ieḥ*, *ḥ* en Tschetschenze.

Quant aux modes absolus déjà dans les autres langues, celles-ci possèdent : 1° l'infinitif, lequel n'est qu'un nom verbal avec un suffixe de dérivation en *ar ;* il se décline couramment comme un substantif, 2° le participe présent qui suffixe *ṅ*, 3° le gérondif qui est un véritable adverbe, puisqu'il se forme par le suffixe adverbial : *š̌*.

Ici existe donc une tendance très remarquable à réduire les relations de pensée à pensée en relations d'idée à pensée ; on va même plus loin, l'infinitif qui est un des résultats de cette tendance tend à son tour à devenir un nom verbal pur et simple.

Les langues Méridionales du Caucase, Géorgien, Mingrélien et Laze, ont un pronom relatif exprimant la relation subordonnée de la pensée à l'idée ; ce pronom relatif comme en latin a été emprunté à l'interrogatif ; en Géorgien c'est *romeli*, et pour les êtres inanimés *ra ;* en Laze, c'est *nam*, *namu*, tandis que l'interrogatif est *mu*.

Parmi les modes relatifs, ces langues possèdent ; 1° le conjonctif présent formé par la suffixation de *de*, 2° l'impératif qui consiste dans la racine.

En outre deux modes hystérogènes : 1° l'optatif formé du futur par une légère différenciation consistant à établir partout un *o* désinentiel qui manque parfois à certaines personnes du futur ; comme on a dû passer des formes pleines aux formes

apocopées, nous croirions plutôt que l'optatif est primitif et que le futur ne l'est pas et lui a été emprunté ; ce n'est pas la première fois que ce procédé se rencontre, car *le futur est un temps imaginaire et de seconde formation*, 2° le conjonctif parfait ou aoriste qui dérive de l'indicatif plus-que-parfait et ajoute au suffixe de celui-ci un suffixe propre *na*.

Parmi les modes absolus, ces langues possèdent : 1° l'infinitif qui est un véritable nom verbal, formé par les suffixes de dérivation des substantifs, et qui se décline couramment, 2° le participe.

Langues Nubiennes.

La langue Poul possède deux *pronoms relatifs :* 1° *mo* pour les *êtres animés*, *no* et *ko* pour les *êtres inanimés*, mais ce pronom semble plutôt une *conjonction ;* en effet très souvent il est corroboré par la présence d'un pronom possessif ; ainsi au lieu de : l'*homme dont le fils est ici*, l'on dira l'*homme que son fils est ici*, 2° un pronom qui se compose du pronom démonstratif abrégé et de la nasale gutturale *ṅ*, auxquels on joint même souvent encore *ko*, racine démonstrative : *fingari-ndi ndi-ṅ*, les fusils qui.

Les *modes relatifs* dans cette langue sont : 1° l'impératif, 2° le conjonctif. Le premier consiste dans la racine pure à laquelle on ajoute quelquefois euphoniquement un *u* sourd ou muet. Le second qui ne possède que le temps présent se forme par la préfixation de *yo* qui apparait aussi à la 3e personne de l'impératif ; le conjonctif renferme un sens optatif et nécessitatif.

Parmi les *modes absolus* l'infinitif se marque par la suffixation de *gol*, un participe au sens à la fois actif et passif par celle de *nde*, *de*.

Le Nuba ne possède pas de pronom relatif. Il le remplace par deux procédés très curieux, le second surtout. Tantôt il réunit les deux propositions par la conjonction *tā*, comme : *ai firgimun kabakkā-tā ir kabnan = je ne veux pas la nourri-*

ture comme tu manges = je ne veux pas la nourriture que tu manges ; tantôt il met la proposition dépendante toute entière au génitif en y mettant son verbe : *Mosē illāhī-g ā-lagesin-nān džebel-gi Sinā ēran = Moïse avec-Dieu il-parla-de la montagne Sinaï ils nomment = on nomme Sinaï la montagne sur laquelle Dieu parla avec Moïse*. C'est *nān* qui est l'indice du génitif.

Nous appelons l'attention sur ce dernier procédé ; *cette mise au génitif d'une proposition tout entière*. C'est un mode original de l'expression de la relation subordonnée de pensée à idée. On a bien ailleurs converti le verbe en substantif au moyen de l'infinitif et surtout de la proposition infinitive, mais ici il s'agit d'un verbe garni de ses pronoms personnels et à l'indicatif.

Parmi les modes relatifs le Nuba possède : 1° l'impératif consistant en la racine pure, qui pourtant emphatiquement se termine en *ē*, 2° le conditionnel qui cumule les deux procédés d'expression, d'un côté l'allongement de la voyelle finale et la suppression de la consonne finale à la fois, d'autre côté la suffixation aux pronoms personnels des particules *lon*, *lonī*, *on*, *onī*.

Les modes absolus du Nuba sont : 1° l'infinitif lequel est un véritable substantif capable de gouverner un génitif. Quant à ses formes et à ses temps ils sont nombreux ; le duratif est semblable à l'impératif et se termine en *e*, ou bien il se forme par la suffixation de *nan*, *innan* ; l'aoriste se forme par la suffixation de *sīn*, le futur se dérive du futur de l'indicatif en ajoutant le suffixe *cā*, *eiā*, *eion*, 2° le participe se formant par la suffixation de *il*, *el*.

Le Kunama n'a pas de pronom relatif. Il le remplace par un procédé très original, en joignant à la forme aoristique abrégée ou à la forme future pleine le suffixe *ma* ou *ya*, et en traitant le résultat de cette combinaison comme un substantif : *ka y-ína i-yà-ma-si i-yàke* = l'homme son — frère — aîné il — avait — tué — lui il tua = il tua l'homme qui avait tué son frère aîné. *Si* est l'indice du pronom de la 3e personne ; après avoir exprimé la proposition subordonnée comme si elle était seule et indépendante, on la rend dépendante en lui suffixant

le pronom à l'accusatif. Des modes relatifs, il possède 1° le conditionnel, exprimé par la suffixation de *šā*, *yā*, 2° un mode final dans le sens d'*afin que*, s'exprimant par la suffixation du mot : *ṅa*, but, au futur ; 3° un optatif, par l'addition du suffixe *si* au futur.

Le Barea possède un pronom relatif *ko*, *ke*, *ge*, *go* qu'on suffixe au verbe et qui est lui-même un suffixe de dérivation adjective ; quelquefois on le supprime, et la proposition subordonnée ne marque plus sa subordination que par sa place ; elle précède le mot qui la gouverne.

Des modes relatifs, cette langue possède 1° l'impératif, tantôt racine pure, tantôt suffixant *k*, 2° le conditionnel qui suffixe *a* au suffixe du parfait, 3° l'optatif qui emploie à la fois deux procédés, celui de suffixer *gas*, *kas*, et celui d'avoir des désinences personnelles spéciales.

Dans leur ensemble les langues Nubiennes tendent à confondre le verbe avec le substantif, ce qui convertit leur infinitif en véritable substantif-verbal, et ce qui leur permet de décliner des propositions entières même au mode personnel. Quant aux modes relatifs, elles les expriment par des suffixes.

Langues Australiennes.

Ces langues sont encore fort peu connues et nous ne pourrons donner que quelques brèves indications..

La langue du Lac Macquarie possède un optatif dont l'indice est le suffixe *wil*, un impératif qui suffixe *ala*, un infinitif marqué par *li*.

Le Wiradurei n'a pas de pronom relatif, il le remplace par le *pronom démonstratif*. Il possède un impératif qui est la racine pure, un optatif en *ali*, un infinitif en *ali-gu*.

Le Kamilaroi possède un conjonctif-optatif en *dai*, des participes aussi en *dai*, un infinitif en *le-go* (dans cette combinaison *le* est un suffixe de dérivation ; *go* est l'indice du datif ; on peut donc le comparer à l'infinitif latin lequel est un *datif cristallisé*).

La langue d'Encounter-bay n'a pas de pronom relatif ; elle le remplace par l'emprunt du démonstratif. *J'ai vu l'homme qui m'a parlé hier* se tourne ainsi : *par — moi fut — vu l'homme parlé il — moi — lui hier.*

Les modes relatifs se forment par la suffixation au conditionnel de *ilde*, à l'optatif de *il*.

La langue d'Adélaïde possède un impératif, racine nue, un optatif formé de la même manière et un conditionnel qui suffixe *ma*, *nyerla*, *nyidla*.

La langue de Parnkalla forme un conjonctif par les suffixes *ra*, *ri*, *ru*, un potentiel par *intya-ra*, un infinitif par *yu*, *yi*, un participe présent par *ngala*. L'impératif se forme d'une manière originale et comme en sanscrit par l'emploi de formes pronominales spéciales.

Groupe dit hyperboréen.

L'Iénisséi-Ostiake et le Kotte ont un pronom relatif qui est identique à l'interrogatif, et qui diffère suivant qu'il s'agit d'un être animé ou d'un être inanimé.

Parmi les modes ils ne semblent posséder que l'impératif ; au moins, c'est le seul qui soit relevé dans la grammaire de Schiefner.

L'Aléoute possède un impératif, un conjonctif, un *potentiel* et un infinitif, et même parmi ces modes le conjonctif et le potentiel sont, comme l'indicatif, passibles des divers temps, savoir : *présent*, *aoriste*, *parfait et trois futurs*. Le conjonctif a pour indice *gum*, le potentiel *an*, et l'infinitif *gam*.

L'Esquimau possède l'optatif avec l'indice *li*, le conjonctif avec l'indice *ma*, le subjonctif avec l'indice *pa*, enfin l'infinitif et le participe.

Ce qu'il faut remarquer surtout en Esquimau, c'est la *distinction entre le conjonctif et le subjonctif* ; le premier exprime l'égalité entre les deux propositions ; l'autre la subordination de l'une d'elles. Dans la plupart des langues la conjonction ne se

distingue de l'indicatif que par l'addition d'une conjonction, la forme verbale n'est pas affectée ; ce qu'on nomme conjonctif n'est en réalité qu'un subjonctif. Ici, au contraire, il y a bien *un conjonctif distinct formellement* et de l'indicatif et du subjonctif, ce fait est très curieux, l'existence d'un conjonctif proprement dit est très logique et l'on peut s'étonner qu'il n'ait pas existé partout. Quand deux propositions sont unies par les conjonctions *et*, *ou*, *parce que*, *pendant que*, *lorsque*, il est naturel que cette union s'exprime aussi par la forme du verbe lui-même ; si cette forme porte le reflet de la *subordination*, pourquoi ne porterait-elle pas celui de la *coordination ?*

Les indices modaux souvent se combinent en Esquimau avec les indices personnels de manière à se confondre.

Une particularité très remarquable de cette langue, c'est *son indigence en temps relatifs*. Elle possède tous les temps absolus, c'est-à-dire ceux qui expriment le degré d'accomplissement de l'action, et cela avec une grande richesse. Mais pour les temps relatifs, il n'y a ni présent, ni passé proprement dit. Quant au futur, et c'est ce qui nous intéresse ici, il s'exprime par l'optatif, car l'optatif suppose forcément une action future. Ce n'est pas la première fois que nous apercevons *une confusion entre l'idée de temps et celle de mode*, la préexistence de ce dernier au temps relatif, et la génération du futur par l'optatif.

Langues Américaines.

La connaissance de la plupart de ces langues est encore bien imparfaite, aussi ne choisirons-nous que quelques types principaux. Nous avons déjà observé le groupe Algonquin.

La grande famille Iroquoise pour son pronom relatif emprunte le démonstratif *ne*, *nene*, ou l'interrogatif *nahotè*, en y préposant une autre particule démonstrative : *tsi*.

Elle exprime le conjonctif qui a surtout un sens conditionnel, mais qui frappe la proposition précédée en français de *si*, par l'indice *a*.

Le Mutsun forme un conjonctif en suffixant *t* au pronom personnel.

Le Nahuatl exprime le pronom relatif par le démonstratif *in*, en y joignant quelquefois l'interrogatif *tlein*. Parmi les modes relatifs il possède le *cohortatif* qu'il exprime en préposant *ma*, et l'optatif en suffixant *ni* au cohortatif ou en suffixant *kia* au futur. Cette double formation d'un mode qui s'appuie sur deux temps différents est assez curieuse.

Le Totonaque possède un conjonctif qu'il exprime en cumulant la préfixation de *ti* et la suffixation de *lh* à la 1re et à la 3e personne du singulier, et d'autres syllabes aux autres personnes. *Ce cumul est assez singulier* et se rencontre souvent dans les langues Américaines, soit pour l'expression des modes, soit pour celle des temps. Ce conjonctif possède tous les temps de l'indicatif.

L'Arrouague possède un optatif avec le suffixe *ma*, cet optatif a les mêmes temps que l'indicatif. Parmi les modes absolus il présente, outre l'infinitif, l'*absolutif* dont nous avons décrit plus haut la fonction particulière.

Le Yaruro possède un conjonctif exprimé en suffixant *re*.

En Guarani se trouvent un optatif exprimé par le suffixe, *moma*, un conjonctif par le préfixe *t*, un conditionnel par le suffixe *mo*.

Le Kiriri a un optatif en suffixant *pro*, un conjonctif en préfixant *no*.

Le Molushe possède un optatif qui se confond avec le futur et s'exprime en suffixant *a*, et un conjonctif qui suffixe *li*.

Le Muzuk a l'impératif, pure racine verbale, l'infinitif qui suffixe *en*, le participe à la fois actif et passif qui dérive de l'infinitif en y préfixant *ži*.

Le Timucua possède un optatif exprimé analytiquement en préposant les mots *inibileke*, *inteka*, un conditionnel qui suffixe *hana*, *hanima* et un impératif.

En Kolosche on relève un potentiel et un conditionnel, un *permissif* et un impératif.

En Chiapanèque le pronom relatif est remplacé par une conjonction : *notre père qui es dans le ciel* se tourne ainsi : *notre père que tu es dans le ciel : Ko-poüa-ho-me ni lona nako-paho*. Le conjonctif a pour indice *mo*, l'impératif *o*, le cohortatif *ke*, le prohibitif *ambi*, le tout préposé. L'infinitif proprement dit n'existe pas ; ou il se résout en nom verbal, ou il devient une proposition au mode personnel dont la place indique seule la dépendance. *Il ordonna d'annoncer la nouvelle* se tourne ainsi : *il ordonna l'annonce de la nouvelle* ou bien *il ordonna on annonça la nouvelle*.

Le Koggaba n'a pas de pronom relatif, il possède un conjonctif et un conditionnel, le premier ayant pour suffixe *gaki*, le second se confondant avec le futur et ayant pour suffixe commun *lli*.

Le Jagan, une des langues Fuégiennes, n'a pas de pronom relatif et le remplace tantôt par des participes, tantôt par un adverbe de lieu. *Le marchand où j'ai acheté* signifie : *le marchand duquel j'ai acheté*. Il possède trois formes de conjonctif ; la 1re est un véritable conditionnel, alors les deux propositions qui forment la phrase conditionnelle suffixent toutes les deux à leur verbe *asa*, la 2e signifie une coordination temporale et s'exprime en suffixant *dāra*, le temps, la 3e marque une nuance conditionnelle et s'exprime en suffixant *mös*. L'impératif s'exprime en suffixant *nina*.

L'infinitif a deux formes : l'une consiste dans la racine pure, l'autre n'est que le *locatif de la forme verbale* ; il y a là une remarquable coïncidence avec la genèse de l'infinitif latin qui est un datif.

Le participe a quatre formes, amenant autant de suffixes différents.

Le Jagan a une manière très remarquable d'exprimer le *conjonctif logique*, lorsqu'il est marqué en français par la conjonction *et*, et qu'il y a un rapport de simultanéité ou séquence immédiate entre les deux actions ; par exemple dans ces phrases : *il se tourna et dit*, *vous verrez et connaîtrez* ; alors cette

langue efface la conjonction et des deux verbes simples ne fait plus qu'un seul mot, qu'un *seul verbe composé*.

Le Chibcha possède un subjonctif-conditionnel, qui correspond à la proposition subordonnée marquée en français par *si* ou par *quoique*. Il a aussi un impératif futur et un optatif étroitement apparentés. Il possède enfin des participes à tous les temps. Quant au subjonctif véritable, il s'exprime par l'*ordre des propositions*, et dans cet ordre la proposition subordonnée vient la première, en outre *la première proposition se met au locatif* dont l'indice est *sa*, *s*, de telle sorte que grammaticalement les deux propositions n'en font plus qu'une : *Dios amuys nu-pquyquy choc nu-za-nga-s a-machy-suca-co* = Dieu vers ton cœur à bien tu dirigeras — dans il espère = Il espère que tu te convertiras à Dieu.

Quant aux conjonctions : *comme, tandis que, après que*, elles se postposent au verbe.

Langues Océaniennes.

Ces langues comprennent trois familles : la Mélanésienne, la Polynésienne et la Malaisienne plus ou moins apparentées.

a) Famille Mélanésienne.

Le Fidji présente parmi les modes relatifs l'impératif et le conjonctif, tous les deux apparentés et marqués par la préposition de *me* auquel on suffixe les pronoms personnels : *me-u lako*, que j'aille ; *me-keiston lako*, que nous allions, et *lako*, *mo lako*, va. L'infinitif consiste dans la racine déclinable.

Il n'y a pas en cette langue de pronom relatif, la position seule marque la relation, dans cette position la pensée tantôt précède, tantôt suit l'idée qu'elle détermine, un pronom personnel dans une des propositions exprime où se trouve la relation : *sa tiko e nà vale ni lotá e Dùa nà tamata sa curuma na ÿalo tawa savasava* = il y avait dans l'école un homme, il y avait

en lui un démon = il y avait à l'école un homme que possédait un démon. Le simple adjectif est quelquefois transformé en proposition entière incidente. Au lieu de dire : *apportez ici le veau gras*, on dit : *apportez ici le veau il est gras doù kaùta mai kike na gone ni pulomokau sa ùro*.

Il en est souvent de même de la relation conjonctive ou subjonctive, seulement alors on intercale la conjonction *ni* : *il vit qu'ils étaient inquiets*, se trouve : *il vit eux que ils étaient inquiets*. Il y a là un pas vers l'expression formelle, mais plus souvent on dit : *il vit eux ils étaient inquiets*.

Ce sont les phrases subordonnées qui expriment le but qui emploient *me* ; celles causales sont précédées de *ni*.

Le conditionnel, le concessif s'expriment par de véritables conjonctions analytiquement préposées. *Kevaka*, *ni* dans le premier cas, *dina* dans le second.

L'Annatom possède l'optatif, le concessif, le conjonctif et l'*hypothétique* qui n'est autre que le *conditionnel marqué sur la proposition que nous commençons par* SI en français ; les indices se fondent avec le pronom personnel ; enfin l'impératif ; parmi les modes absolus l'infinitif consistant dans le radical, et un gérondif ou supin formé en préposant au verbe l'article *in*, *an*, *n* et en lui suffixant *vaig*. Le concessif renferme bien des nuances ; il peut exprimer, en outre, le facultatif, l'optatif, l'impératif et le futur ; c'est une preuve de l'*indivision primitive* de toutes ces idées.

Le pronom relatif n'existe pas, on y supplée comme en Fidji : *il ne comprend pas un mot il disait à eux*.

L'*hypothétique* disparait quand on emploie le conjonction *el si*, ce qui revient à dire qu'il s'exprime tantôt synthétiquement en affectant le verbe lui-même, tantôt en dehors et analytiquement.

Le Maré emploie la particule *cho* pour désigner le *nécessitatif* et le *facultatif*, et par extension le *conjonctif* et l'*interrogatif*. Il faut remarquer soigneusement ce rapport qui lie un *mode* à une *voix*, l'*optatif conjonctif* à l'*interrogatif*, de même que nous

avons remarqué ailleurs l'*union étroite d'un temps et d'un mode.*

Cette langue n'a ni pronom relatif ni participe ; la position seule imprime ce sens. Quelquefois cependant la fonction participiale est marquée par la préposition de l'article.

Il n'y a pas de subjonctif, au moins lorsque le rapport est causal, la position seule exprime ; quand il y a un rapport de but, on emploie la conjonction *cho* ou *thu*.

Le conditionnel met la conjonction *kachene* où nous mettons *si ;* quelquefois la position seule suffit pour l'exprimer, mais cette position varie elle-même, et le contexte est alors, en réalité, le seul moyen de fixer le sens.

Le système général est le même dans la langue de Lifu ; non-seulement les formes verbales, mais les conjonctions elles-mêmes manquent le plus souvent. En conséquence le *style indirect* est presque toujours remplacé par le *style direct* quand on rapporte un discours. Cependant le but s'exprime aussi par la suffixation de *ia* au verbe.

Ces exemples sont suffisants pour illustrer le système des langues Mélanésiennes qui, à raison de leur état primitif, sont curieuses à observer. A la base, expression par le contexte, puis par la règle de position qui devient fixe ; plus tard par des conjonctions préposées ou postposées analytiquement, enfin mais rarement par des formes verbales.

b) famille polynésienne.

Il n'y a pas ici de pronom relatif proprement dit, mais on y supplée par le pronom démonstratif, ou par des tournures spéciales.

Les seuls modes relatifs sont le subjonctif, le conditionnel et le potentiel qu'on exprime en préfixant diverses conjonctions. Quelquefois ces divers modes se confondent. Le conjonctif emploie en Samoa *ia*, *ina*, en Tonga *ke*, en Maori *kia*, *ina*, dans les autres langues *ia*, *i ;* le conditionnel emploie en Samoa *a*, *afai faita*, *pe*, *pea*, en Tonga *ka*, *kabau*, en Maori *kite*, *mete*, en

Tahiti *ahiri*, en Hawaï, *ine*, enfin le Potentiel se marque en Tonga par *fau*.

Le participe se forme partout en préposant *ana*.

c) famille Malaisienne.

Le système est le même. Il y a cependant un pronom relatif, sauf dans quelques unes, par exemple le Makassar.

Quant aux modes, ils s'expriment aussi par la simple préfixation de particules.

Langue Japonaise.

Elle ne possède point de pronom relatif, la proposition ainsi subordonnée s'enclave simplement dans la principale.

Parmi les modes personnels, elle possède, outre l'impératif, le conditionnel qui s'exprime par la suffixation de la conjonction *naraba*.

L'infinitif se distingue par une terminaison vocalique du radical différente de celle de l'indicatif.

Langue Coréenne.

Le Coréen n'a pas de pronom relatif ; il y supplée par l'emploi du participe.

Parmi les modes relatifs il possède 1° le conditionnel qui peut se mettre au présent ou au futur ; le premier emprunte les indices du futur *keit*, du passé *t*, et y joint un indice propre *eni* ; le second se forme du premier en ajoutant une seconde fois l'indice du passé *t* ; 2° l'impératif avec les indices : *ie-ra*.

Parmi les modes absolus on trouve 1° le participe présent en *an*, le passé en *n*, le futur en *l*, 2° les gérondifs qui sont les temps de l'indicatif après l'apocope de la particule *ta* caractéristique du verbe. Cette apocope a lieu aussi au gérondif.

C'est un fait curieux à noter : les gérondifs et participes, au

lieu de se former comme le plus souvent en ajoutant un suffixe au radical verbal, se forment ici, au contraire, en réduisant d'abord le radical à la racine.

Langues monosyllabiques.

Le Thibétain n'a pas de pronom relatif ; la règle de position indique seule cette relation. L'impératif présente la suffixation soit d'*o*, soit d'*s*. Le précatif se forme en suffixant *tsig*, *žig*, le conditionnel (phénomène que nous avons déjà remarqué ailleurs) n'est qu'une forme verbale mise au locatif par le suffixe *na* : *bjed-na*, s'il fait = dans son faire.

Le gérondif n'est qu'une forme verbale mise à l'ablatif par le suffixe *nas*, *pas* ; *smra-s nas*, lorsqu'il eut écrit.

En Birman point de pronom relatif, les participes et les gérondifs y suppléent. Le conditionnel s'exprime par les suffixes *auṅ*, *raŭ*.

En Siamois point non plus de pronom relatif. L'impératif se marque en postposant l'une des particules *thōd*, *thōs̀*, assez, *si*, *s̀i*, certainement. — C'est par des particules aussi postposées que s'exprime la subordination.

Le Khassia possède un pronom relatif formé en suffixant *ba* aux pronoms personnels de la 3ᵉ personne. Il a un impératif, en préposant *to* qui signifie *maintenant*, un conjonctif en préposant *lada* ou *naṅ*.

En Annamite point de pronom relatif; cette relation s'exprime en postposant à l'autre la proposition subordonnée. Au lieu de dire : *ce travail que j'ai fini*, on dit : *ce travail j'ai déjà fini* ; *l'homme que j'ai vu*, devient : *l'homme j'ai déjà vu lui*. L'impératif s'exprime soit par la racine pure, soit en lui préposant *χai*.

Enfin le Chinois emploie les pronoms démonstratifs pour faire fonction de pronoms relatifs *ts̀ä*, *so*, *tsi* qui se mettent tantôt au commencement, tantôt à la fin ; les modes s'expriment tous analytiquement par des mots séparés qui consistent tantôt en adverbes, tantôt en verbes.

Langues des Nègres.

La plupart de ces langues qui forment un groupe et non une famille n'ont pas de modes, ou tout au plus les expriment analytiquement par des conjonctions ou des adverbes préposés ou postposés. Nous n'indiquons donc que quelques unes d'entre elles où l'idée et l'expression modales paraissent s'être mieux dégagées.

Le Kanuri possède un impératif marqué par l'abréviation de la seconde personne de l'aoriste. Le *conjonctif* qui a le double sens de *conditionnel* et de *futur passé* se forme dans le premier cas en suffixant *nyâ*, dans le second en suffixant *ia*. Ces suffixes se fondent avec le radical d'une manière remarquable. Par exemple *wūgoskrō* + *nyā* devient *wūgasganyā* ; *wūgan* + *nyā* devient *wūgámiā*, *wínge* + *īa* devient *wūngiā*.

Le Woloff exprime le pronom relatif en empruntant l'article défini dont il suit toutes les variations ; en conséquence *bi*, *di*, *gi*, *ki*, *li*, *mi* etc. remplissent successivement la fonction du *qui* français. Cette langue possède un optatif qui s'exprime en suffixant *onté* ; l'impératif est la racine nue. Le conditionnel a pour indice *kon* ou *konté* qu'on prépose, le *suppositif* (la proposition en français précédée de *si*) *su* qu'on prépose aussi. Le gérondif a pour indice *ma*. Quant au *subjonctif*, il s'exprime sans conjonction, par une forme spéciale qui marque aussi l'*interrogation*, la *réponse*, et qui s'emploie après le *pronom relatif*.

En Nupé le pronom démonstratif remplace le pronom relatif ; *le poids que j'ai porté aujourd'hui est lourd*, se tourne ainsi : *poids celui-ci, j'ai porté lui aujourd'hui, est lourd*. Le potentiel s'exprime en préposant *ga* au verbe et en lui suffixant *wō*, le tout à la fois ; le conditionnel se forme en ajoutant *gā*, *kagan*, *kaba* ou *waike* au futur.

En Basa et en Grebo le potentiel se forme en postposant *be*.

En Bari le pronom relatif n'est qu'un pronom démonstratif. Parmi les modes l'impératif s'exprime en plaçant l'accent sur la dernière syllabe. L'infinitif se forme par un élargissement de

racine ; un des élargissements consiste dans la réduplication de la première syllabe.

Le Serer possède un conjonctif qu'il exprime en suffixant *aṅga*, un optatif en préfixant *yasan*, un impératif dont l'indice est *i*, enfin un gérondif.

Langue Basque.

Le Basque exprime le pronom relatif d'une manière très originale ; la proposition relative précède l'autre, et on suffixe à l'ensemble de cette proposition, en la suffixant à son verbe, la particule relative *non*, abrégée en *n* : *ikusten nau-n aura* = il me voit — qui l'enfant = l'enfant qui me voit ; *ikusten dedan aura* = je le vois — qui l'enfant = l'enfant que je vois ; *ematen dugu* = nous donnons, *ematen dugu-n* = que nous donnons, ou : ce que nous donnons ; *ematen dugu-n-a* = ceux ou ce que nous donnons ; *ematen du-en-a* = celui qu'il donne, ou : ce qu'il donne ; *ematen du-en-ar-en* = de celui qui donne.

La proposition entière devient ainsi un substantif déclinable.

L'impératif se forme de la racine verbale avec les pronoms personnels ; le conjonctif s'exprime dans les verbes transitifs en suffixant au verbe la particule relative *n* que nous venons d'observer. Ce fait est remarquable ; il indique une confusion entre la relation de pensée à idée et celle de pensée à pensée, de plus une confusion des deux, au point de vue morphologique au moins, avec la relation d'idée à pensée. Les deux relations dont nous nous occupons ici s'expriment en effet au moyen d'un pronom relatif, mais suffixé au verbe, en union étroite avec lui et rendant la proposition incidente tout entière déclinable. On touche d'ailleurs au point à partir duquel la relation exprimée d'ordinaire par le pronom relatif s'exprimera en Algonquin et en Celtique par une modification verbale, comme les modes proprement dits. Dans les verbes intransitifs cependant le conjonctif se forme en suffixant *la* à l'indicatif. Le potentiel se forme en suffixant *ke* dans les transitifs, *te* dans les intransitifs *n-a-tor-ke*, je voudrais venir.

(A continuer.)

R. DE LA GRASSERIE.

ZOROBABEL ET LE SECOND TEMPLE.

I.

Il semble qu'il ne pourrait y avoir eu dans l'histoire des Hébreux, une époque mieux connue, plus sûrement à l'abri des contestations ou des incertitudes, que celle de la reconstruction du temple après la captivité de Babylone. C'est un événement qui s'accomplit en pleine période historique, relativement rapproché de nous, un événement capital d'ailleurs dans l'histoire du judaïsme, et sur les circonstances duquel les annales du peuple juif ont l'air de vouloir nous fournir les renseignements les plus précis. Ici les dates et les noms propres ne manquent pas. Mais, comme on le sait, ces indications si nettes, ces données si bien posées, rapprochées et mises en regard les unes des autres par une critique avide de tout contrôler, n'ont servi bien souvent qu'à multiplier les opinions, à augmenter les perplexités.

Nous voulons essayer à notre tour de résoudre les problèmes que l'étude des documents a fait naître autour de Zorobabel et du second temple.

L'histoire de la reconstruction du temple par Zorobabel et les Juifs revenus de Babylone sous sa conduite, forme l'objet de la première partie du livre d'*Esdras* (chap. I-VI).

Nous lisons au premier chapitre qu'en la première année de son règne (comme roi de Babylone, c'est-à-dire vers 538), Cyrus (1) donna un édit autorisant les Juifs de la captivité à retourner dans leur patrie afin de reconstruire le temple de leur Dieu à Jérusalem (I 1-4). Aussitôt une foule de Juifs se montrent dis-

(1) Cfr. Esdr. V 13 s. VI 3 s. ; Is. XLIV. 28, XLV. 1.

posés à entreprendre le voyage (v. 5) ; de nombreuses offrandes sont remises aux émigrants (6). Cyrus charge son ministre Mithredath de remettre entre les mains de « Scheschbaṣṣar le prince de Juda » les vases sacrés que Nebuchadnezar avait enlevés au temple de Jérusalem lors de sa destruction (7-8) ; ces vases sont énumérés au v. 9-10. Scheschbaṣṣar les prend avec lui lors de l'émigration des captifs, de Babylone à Jérusalem (v. 11).

Au chap. II, nous trouvons la liste de ceux qui retournèrent avec Zorobabel (v. 2-58). Les vv. 59-63 exposent la mesure prise contre certaines familles qui ne pouvaient établir leur généalogie. Après une récapitulation sommaire de la colonne des émigrants (64-67), on nous rapporte la générosité avec laquelle les chefs de famille, lors de leur arrivée à la maison de Dieu qui est à Jérusalem, offrirent leurs dons pour l'établissement du temple (vv. 68-69). Le chap. se termine par une notice générale sur l'occupation des villes par les colons (70).

Le chap. III commence par raconter qu'au 7e mois (*de l'année*), le peuple se réunit à Jérusalem (v. 1). Le grand-prêtre Jeschoua, Zorobabel etc. élèvent un autel pour y offrir les sacrifices suivant la loi ; il est fait mention à cette occasion de difficultés suscitées par les nations d'alentour ; l'autel était destiné aux sacrifices du matin et du soir (2-3). On célèbre donc la fête des tabernacles, les sacrifices quotidiens et autres solennités. Les sacrifices commencèrent le premier jour du 7e mois (4-6a). *Le temple n'était pas fondé*, dit notre récit ; puis il rapporte les mesures prises pour amener les matériaux suivant les prescriptions de Cyrus roi de Perse (6b-7). En la 2e année de leur arrivée à Jérusalem, au deuxième mois, Zorobabel et Jeschoua se mettent à l'œuvre, les travaux sont organisés et mis en train (8-9). Les vv. 10-13 contiennent la description des fêtes et réjouissances par lesquelles on célébra l'achèvement des fondations (notons au v. 12 la mention des vieillards qui avaient vu le premier temple).

Les premiers versets du chapitre IV racontent la démarche

que firent auprès de Zorobabel les ennemis de Juda et de Benjamin, en vue d'être admis à coopérer à la reconstruction du temple. Leurs offres sont repoussées ; Zorobabel, Jeschoua et les chefs répondent qu'ils veulent accomplir à eux seuls la tâche que leur a imposée Cyrus, roi de Perse ; de là hostilité déclarée de la part des Samaritains éconduits : ils cherchent à entraver l'œuvre de la restauration et ne cessent de lui créer des obstacles « durant tout le règne de Cyrus, jusqu'au règne de Darius » (vv. 1-5).

Suit le récit de la continuation ou de la reprise de ces manœuvres hostiles sous les rois « Ahaschverosch et Artahschaschta ». Seulement dans la lettre qu'adressent à ce dernier les ennemis des Juifs, ainsi que dans le rescrit royal, il s'agit non point des travaux du temple, mais uniquement de la reconstruction de la ville même et de ses murs. Artahschaschta défend de continuer la restauration de la ville ; les gouverneurs font aussitôt arrêter les travaux (6-23). Au v. 24 on lit : alors cessa l'œuvre de la maison de Dieu qui est à Jérusalem et elle resta en suspens jusqu'en la deuxième année du règne de Darius, roi de Perse.

Le lecteur se rappellera que le texte est écrit en langue araméenne depuis le ch. IV, v. 8 jusqu'au chap. VI, v. 18.

Au ch. V, vv. 1-2 nous apprenons que stimulés par la prédication des prophètes Aggée et Zacharie, Zorobabel et Jeschoua commencent à bâtir le temple de Jérusalem. Mais voici les gouverneurs royaux Tattenaï et Schethar-Bozenaï, qui font une enquête touchant les auteurs de l'entreprise. « Nous leur répondîmes », dit l'auteur du récit, « quels étaient les noms des hommes qui élevaient cette construction ». On en réfère à Darius : c'est donc sous le règne de Darius que ces événements ont lieu (3-5). Le reste du ch. V (vv. 6-17) est pris par le rapport que les gouverneurs adressent au roi. Les Juifs leur avaient rappelé, entr'autres choses, « qu'en l'an premier de son règne, Cyrus avait porté un édit en faveur de la reconstruction du temple, qu'il avait fait remettre les vases sacrés *à Scheschbaṣṣar ; que*

Scheschbaṣṣar s'en vint poser les fondements du temple de Dieu à Jérusalem, et que depuis ce moment jusqu'aujourd'hui on travaillait à cette œuvre sans avoir pu l'achever » (13-16). — Darius est invité à examiner la question et à porter son jugement (v. 17).

Le ch. VI, v. 1-5 rapporte que les recherches faites sur l'ordre de Darius amènent la découverte à Ecbatane en Médie, du décret de Cyrus en faveur de l'œuvre du temple. Au v. 6 l'auteur passe, sans aucune transition, de l'exposé de ce décret aux termes mêmes de la réponse de Darius : non seulement les gouverneurs doivent permettre la continuation des travaux, le roi profite de l'occasion pour faire preuve à l'égard de l'œuvre du temple, de sa sympathie et de sa générosité (7-12). Tattenaï et Schethar-Bozenaï ayant exécuté les ordres du roi, les travaux se poursuivent avec rapidité ; le 3e jour du mois d'Adar, l'an 6 de Darius, le temple est achevé (13-15). Suit la description des fêtes de la dédicace (16-18). — Les derniers versets (19-22) du chap. VI, écrits en hébreu, racontent la célébration d'une Pâque solennelle.

Outre les pièces que nous venons d'analyser, il faut noter encore en fait de données bibliques relatives à notre sujet, la prophétie d'Aggée, notamment le ch. II, vv. 18 ss., où l'auteur semble rapporter la date de la fondation du temple au 24e jour du 9e mois de l'an II de Darius, ainsi que certains passages de Zacharie que l'on explique dans le même sens ; ces passages sont I. 16, IV. 9, VI. 12, VIII. 9.

II.

Nous avons exposé, peut-être un peu longuement, le contenu des six premiers chapitres d'Eṣdras ; le groupement de tous les traits saillants du récit permet d'apprécier au premier coup d'œil les points sur lesquels l'examen devra surtout porter. Mais avant de nous engager dans les discussions de détail,

nous avons le devoir de délimiter aussi nettement que possible le champ du débat ; cette précaution s'impose d'autant plus impérieusement au début de notre étude, que des hypothèses plus que hasardées sont venues parfois encombrer ici le terrain et porter une confusion plus grande dans le problème qu'elles voulaient éclaircir. Nous espérons du reste que ces observations préliminaires ne nous entraîneront point à de trop longs développements et que nous trouverons dans les textes des éléments de solution assez abondants pour pouvoir nous dispenser de laborieuses recherches.

Le lecteur ne peut s'attendre à nous voir entreprendre la discussion de théories où l'on met en question les faits les mieux établis, touchant lesquels les sources que nous avons à notre disposition fournissent des témoignages formels et unanimes. Pour contester ou nier que l'avènement de Cyrus à Babylone fut le signal de la restauration juive, que sous ce roi et par un effet de sa faveur, le peuple juif, délivré du joug de la captivité, commença à reprendre le chemin de la patrie, que ce furent des colons revenus de Babylonie sous la conduite de Zorobabel qui accomplirent à Jérusalem la grande œuvre de la reconstruction du temple ; pour contester, disons-nous, des faits de ce genre quant à leur substance même (1), il faut commencer par supprimer les documents et supposer qu'à Jérusalem l'illusion ou le rêve prenaient naturellement la place de la tradition et des souvenirs, la fable celle de l'histoire. Mais ainsi l'on s'expose

(1) Voici, p. e., comment s'exprime M. Maurice Vernes sur les origines de la restauration juive : Il est fort possible en effet que, à la faveur de circonstances politiques assurant la tranquillité matérielle, Jérusalem et sa banlieue se soient repeuplées *peu à peu par l'effort constant d'une population laborieuse ;* auquel cas nous devrions voir dans Zorobabel le chef des Judéens restés en Palestine. *Non seulement la chose est possible, mais nous la tenons pour probable...* (*Précis d'histoire juive...* Paris 1889, p. 563). Voyez aussi du même auteur *Les résultats de l'exégèse biblique* 1890 pp. 64-69 : Cette restauration se fit-elle d'une façon en quelque sorte spontanée et par le seul développement des éléments restés en Judée ? Fut-elle provoquée ou simplement aidée par des déportés revenant de Babylonie et envoyant des dons à Jérusalem ? *Nous l'ignorons. On peut* admettre la collaboration des deux éléments (p. 67-68), etc.

à tomber soi-même dans la fantaisie. Nous ne pouvons tenir compte dans notre examen, que de conclusions basées sur les textes.

Une question sur laquelle il importe que l'on soit définitivement fixé tout d'abord, est celle de l'identification du roi Darius sous le règne duquel, au rapport des chap. V-VI d'*Esdras* et des prophéties d'Aggée et de Zacharie, le temple fut rebâti. Est-ce Darius I fils d'Hystaspe (521-485), comme on le croit généralement, ou est-ce Darius II (423-405) ? Il est des écrivains qui ont opiné pour le second, mais il faut bien le dire, cette manière de voir n'a pour elle aucun argument de nature à ébranler la conviction que fait naître en faveur du premier l'ensemble des données historiques.

Un curieux exemple des conséquences auxquelles de semblables théories peuvent amener leurs auteurs, nous est fourni par Haneberg (1). Pour cet auteur le Darius des chap. V-VI d'*Esdras* ne peut être que Darius II ; c'est donc sous le règne de ce roi que Zorobabel et le grand-prêtre Jeschoua rebâtissent le temple. Mais aux chap. III-IV 1-5 du même livre, on voit également à l'œuvre un Zorobabel et un grand-prêtre Jeschoua, non point, cette fois, sous le règne de Darius II à la fin du 5e siècle, mais bien, semble-t-il, sous le règne de Cyrus, vers la fin du 6e. Que faire ? Haneberg tranchait la difficulté en supposant simplement qu'il y a eu deux couples de Zorobabel et Jeschoua ; les chapitres II-IV 1-5, parlent en effet d'un Zorobabel et d'un Jeschoua qui vécurent sous Cyrus ; les chapitres V-VI de deux autres personnages du même nom qui vécurent sous Darius II. Dans les deux cas Zorobabel est le chef temporel du peuple ; Jeschoua, le grand-prêtre. Dans les deux cas encore les deux personnages ont pour mission de rebâtir le temple ; et ce qui est tout aussi étrange, le Zorobabel que nous rencontrons sous Cyrus se nomme fils de Schealtiël (III, 2 etc.), exactement comme le Zorobabel de

(1) *Versuch einer Geschichte der biblischen Offenbarung*. Regensburg 1850, p. 377.

Darius II (V, 2) ; de même le Jeschoua qui porte la tiare sous Cyrus se nomme fils de Joṣadaq (III, 2 etc.), exactement comme le Jeschoua de Darius II (V, 2).

Nous croyons inutile d'ajouter qu'une hypothèse de ce genre se condamne elle-même. Inutile encore d'indiquer le motif qui a poussé l'auteur à cette étonnante conception de l'histoire ; c'est le fameux passage du ch. IV vv. 6-23 qui y a donné lieu. On se rappelle qu'en cet endroit nous lisons la relation d'événements qui eurent lieu sous les règnes d'*Ahaschverosch* et d'*Artahschaschta*. Si l'on identifie ces deux rois, comme les noms par eux seuls nous y convient, nous y obligent même, avec Xerxès (= *Chschayarscha*) qui règna de 485 à 465 et son successeur Artaxerxès I (465-425), on se trouve devant une vaste période qui vient prendre place, dans le récit biblique, entre des événements qui semblent bien se rapporter au règne de Cyrus (II-IV, 1 5), et ceux des chapitres V-VI, arrivés sous le règne d'un roi Darius. Faut-il, à présent, maintenir la succession objective des faits dans l'ordre où ils sont exposés II-IV 1-5, IV 6-23, IV 24-VI ? Alors le Darius des chap. V-VI sera Darius II ; entre les faits racontés aux chap. II-IV 1-5 et V-VI, il y aura une distance de plus d'un siècle, et l'on tombe aussitôt dans des théories comme celle de Haneberg, qui est choquante au plus haut point. — D'autres exégètes et historiens, pour sauver la suite du récit tout en excluant Darius II, ont donc préféré identifier Ahaschverosch et Artahschaschta avec Cambyse et Pseudo-Smerdis qui occupèrent le trône entre Cyrus et Darius I ; mais c'est là une opération violente à laquelle les noms ne se prêtent point, sans compter que le contenu même de IV 6-23 s'oppose à l'enchaînement que l'on veut établir entre ce passage et les récits environnants. L'examen de IV 6-23 suggère en effet une solution bien plus naturelle de la difficulté. On ne peut s'empêcher d'être frappé du fait qu'il ne s'agit point du tout ici de la reconstruction du temple, mais du relèvement de la ville même de Jérusalem et de ses murs. Il n'y a, au point de vue de l'objet du récit, aucune suite

entre les passages III-IV 1-5, IV 6-23, IV 24-VI. L'histoire comprise au chap. IV 6-23 rapporte des événements d'une autre nature que celle des chap. III-IV 1-5, et IV 24-VI. Ces derniers au contraire s'accordent, non seulement pour les noms des personnages qui y figurent, mais en même temps pour la nature des faits dont ils nous entretiennent. Il ne peut donc y avoir de doute au sujet du lien historique qui les rattache immédiatement entr'eux. La relation du ch. IV 6-23 vise des événements postérieurs à ceux racontés aux chap. V-VI et ne fournit pas le moindre motif de voir dans le roi que ceux-ci mettent en scène, un autre que Darius I, fils d'Hystaspe.

Cette solution qui s'impose a trouvé cependant de nouveaux contradicteurs. — Nous ne parlons que pour mémoire de M. E. Havet, qui, *supposant* sans ajouter un mot de justification, que le récit du chap. V fait suite, au point de vue de l'histoire, à celui du chap. IV 6-23, *suppose* en conséquence que le Darius du ch. V doit être un successeur de Xerxès et d'Artaxerxès I, à savoir Darius II (1).

Tout récemment M. Imbert a vivement repris en main la cause de Darius II (2). Avec beaucoup de talent et muni d'un appareil scientifique qui semble avoir impressionné certains savants (3), l'auteur soutient, non seulement que Scheschbaṣṣar est distinct de Zorobabel, mais encore que ces deux personnages sont séparés « par un long espace de temps, par plus d'un siècle » (p. 17). C'est en la sixième année de Darius II, en 418, que Zorobabel achève la construction du temple auquel son nom est attaché dans l'histoire.

Comme le lecteur s'en apercevra un peu plus loin, nous trouvons dans le travail de M. Imbert, un système d'argumentation

(1) *La modernité des prophètes* (Revue des Deux-Mondes 1889. Août) pp 520, 799.

(2) *Le temple reconstruit par Zorobabel* (extrait du *Muséon* 1888-1889).

(3) M. Martin (De l'origine du Pentateuque, t. III, p. 476, n. 2), disait : Dans ces derniers temps M. I. Joubert (lisez : Imbert) a développé de très bons arguments pour prouver que l'histoire de Néhémie et d'Esdras s'est passée au quatrième et non au cinquième siècle de notre ère. Cfr. ibid. p. 615 n. 1.

et surtout un système de défense original et qui ne manque pas, sur certains points, d'un caractère assez spécieux. La critique ne s'est pas fait longtemps attendre (1). Si nous y revenons, c'est que nous croyons nécessaire d'apprécier tel argument de l'auteur à la lumière de la théorie qui nous est propre sur la chronologie de l'histoire de Néhémie et d'Esdras. Nous croyons également nécessaire de distinguer soigneusement, dans l'examen de ce problème, le certain de l'incertain ; il faut se garder de rendre solidaires les unes des autres, des questions plus ou moins douteuses et celles sur lesquelles il n'y a pas lieu d'hésiter. L'on peut se dispenser, par exemple, de soutenir l'identité de Scheschbaṣṣar et de Zorobabel pour arriver à conclure que la mission de celui-ci tombe sous le règne de Cyrus et de Darius I.

M. Imbert ne se contente point d'en appeler, en faveur de Darius II, aux noms de Xerxès et d'Artaxerxès qui figurent au chap. IV. Il a senti que, vu la présomption contraire ou tout au moins l'inévidence de la chose, établie plus haut, il lui fallait *démontrer* la succession objective des faits dans l'ordre où ils sont exposés par le livre d'*Esdras*.

Nous trouvons dans son étude trois considérations destinées à fournir la preuve demandée.

L'une, dont nous voulons dire quelques mots d'abord, pourrait s'appeler un argument indirect. L'Artaxerxès du ch. IV d'*Esdras*, dit l'auteur, ne peut être le même que celui qui protégea Esdras et Néhémie. Celui-ci montre envers les Juifs les dispositions les plus bienveillantes, d'abord en la septième année de son règne, lors du retour d'Esdras à Jérusalem (*Esdras* VII s.) ; puis encore à partir de sa vingtième année, comme le prouvent la mission de Néhémie et la faveur dont il ne cessa de jouir à la cour (*Néh.* I ss.). Impossible de trouver dans le règne de cet Artaxerxès une époque convenable où l'on puisse placer les événements et le décret rapportés *Esdras* IV, 7-23. S'il en est ainsi, il devient impossible de reconnaître

(1) M. Demoor : *Le temple reconstruit par Zorobabel*, dans le *Muséon*, 1889.

dans le protecteur d'Esdras et de Néhémie, Artaxerxès I Longue-Main ; c'est Artaxerxès II Mnémon (405-358) qui seul se montra favorable à la cause des Juifs ; il est hors de doute, au reste, que l'Artaxerxès du ch. IV d'*Esdras*, le successeur de Xerxès (v. 6), est Artaxerxès I. — Or Esdras et Néhémie sont « presque les contemporains de Yoyâqim » le fils de Jeschoua, qui fut lui-même contemporain de Zorobabel ; nous lisons en effet au ch. XII de *Néhémie* v. 26 : « Ceux-ci... furent durant les jours de Yoyâqim... et durant les jours de Néhémie... et d'Esdras le scribe ». D'où il suit que Jeschoua, le père de Joïaqim, doit avoir été grand-prêtre vers la fin, non point du sixième, mais du cinquième siècle (1). — De la sorte nous arrivons à cette suite toute naturelle de l'histoire. Artaxerxès I défend les constructions à Jérusalem (*Esdras* IV, 6-23) ; Jeschoua et Zorobabel bâtissent le temple et l'achèvent en la sixième année de Darius II (418) ; Esdras et Néhémie retournent sous le règne d'Artaxerxès II (397-385).

Nous faisons pour le moment abstraction de toutes les autres impossibilités que les textes soulèvent contre cette construction de l'histoire, pour ne considérer que celles inhérentes à l'argument de M. Imbert et qui suffisent par elles seules à renverser sa thèse. L'argument repose sur des données inexactes. 1° Nous avons démontré ailleurs que l'Artaxerxès du ch. IV d'*Esdras*, à savoir Artaxerxès I, est identique à celui du livre de *Néhémie* ; nous croyons aussi avoir solidement établi que le retour d'Esdras dont parlent les chapitres VII s. du livre de son nom, tombe non point en la 7e année de l'Artaxerxès de Néhémie, mais à une époque postérieure, à savoir sous le règne d'Artaxerxès II, en 398-397 (2). Comme nous l'avons montré dans

(1) Imbert, l. c. pp. 38-42.

(2) Vr. notre étude : *Néhémie et Esdras. Nouvelle hypothèse sur la chronologie de l'époque de la restauration* Louvain 1890 ; sur l'identité de l'Artaxerxès du ch. IV d'*Esdras* avec celui de *Néhémie*, lisez les pp. 14-28. — Ces pages étaient sous presse lorsque nous avons reçu communication d'un mémoire présenté par M. A. Kuenen à l'académie des sciences à Amsterdam et intitulé *De chronologie van het perzische tijdvak der joodsche geschie-*

notre mémoire sur *Néhémie et Esdras*, les dispositions et la conduite attribuées à l'Artaxerxès de Néhémie s'accordent parfaitement avec les actes de l'Artaxerxès du ch. IV d'*Esdras ;* bien plus *elles les supposent*. Les événements racontés en ce dernier endroit sont arrivés peu de temps avant la vingtième année d'Artaxerxès I, date de la première mission de Néhémie à Jérusalem. — L'argument de M. Imbert, appuyé sur l'incompatibilité (très réelle, à notre avis) des divers actes rapportés *Esdras* IV, VII, *Néh.* I, sous un seul et même règne, pouvait avoir un poids considérable dans l'hypothèse traditionelle qui place le retour d'Esdras à Jérusalem en la 7e année d'Artaxerxès (*Esdras* VII), *avant* la mission de Néhémie que l'on supposait revenu en la 20e année du même roi. Mais en réalité l'argument en question ne sert qu'à confirmer notre thèse qui renverse cet ordre de succession et distingue du coup l'Artaxerxès de Néhémie de celui d'Esdras. 2° Quant à *Néh.* XII 26, il n'est nullement dit en cet endroit qu'il faut prendre Joïaqim, Néhémie et Esdras, comme les représentants moralement simultanés d'une seule et même époque. M. Imbert lui-même n'a point perdu de vue que de fait c'est Eliaschib, le fils de Joïaqim, qui était grand-prêtre au moment de l'arrivée de Néhémie à Jérusalem. Les personnages nommés au ch. XII v. 26 représentent donc par parties successives, et naturellement dans l'ordre où ils sont énumérés, la période que l'auteur de ce tableau chronologique a en vue. Encore une fois, ce verset ne fait que confirmer notre thèse sur la chronologie de l'histoire de Néhémie et d'Esdras (1). — Au reste l'appel à *Néh.* XII 26, qui devait servir à ramener le pontificat de Jeschoua au règne de Darius II, en supposant pour la mission de Néhémie la vingtième année d'Artaxerxès II, perd tout son

denis. Tout en se ralliant à notre avis sur certains points, notamment sur la relation que nous avons établie entre le chap. IV 6-23 d'*Esdras* et l'histoire contenue dans le livre de *Néhémie* (p. 26-27 du tiré à part), l'auteur repousse notre conclusion principale sur la chronologie des livres d'*Esdras* et de *Néhémie*. Nous reviendrons prochainement sur ce sujet

(1) *Néhémie et Esdras*, p. 67-68.

effet par le fait même que cette supposition est fausse. Néhémie étant arrivé à Jérusalem en la vingtième année d'Artaxerxès I (445), il est impossible que le grand-père d'Eliaschib ait exercé le pontificat sous Darius II. 3° Enfin, il reste toujours à expliquer dans la théorie de M. Imbert, comment il se fait que l'interdiction d'Artaxerxès au ch. IV d'*Esdras* vise non point les travaux du temple, mais uniquement ceux de la restauration de la ville. A la p. 14 de son mémoire, l'auteur dit qu'Artaxerxès « ne crut point par son rescrit arrêter la reconstruction d'un temple ; mais, ajoute-t-il, on se garda bien de le désabuser » etc. Nous comprendrions que les Samaritains se fussent gardés de désabuser le roi, mais les Juifs eux-mêmes ! Est-ce là l'idée que nous donne de leur caractère le récit du ch. V ? Ne les voyons-nous point là en appeler au roi, en s'appuyant sur l'édit de Cyrus ? Est-il croyable qu'Artaxerxès, qui fait examiner le bien-fondé de l'accusation dans les annales de l'histoire ancienne (IV. 19), n'ait pas songé à s'enquérir de la situation actuelle, ou qu'il ait porté un décret sans se rendre compte des conséquences de l'exécution ? Le silence absolu du ch. IV 6-23 au sujet du temple, ne permet pas de croire qu'à l'époque où s'accomplissaient les événements racontés dans ces versets, la construction en fût encore en jeu. Au chap. V le rapport adressé à Darius par les satrapes porte exclusivement sur les travaux du temple ; on se demande en vain pour quelle raison le rapport également officiel que nous lisons aux versets 11-16 du ch. IV, aurait porté sur un tout autre objet, si la situation dans les deux cas avait été la même.

Cette observation fournit la réponse à un autre argument de M. Imbert. Il appelle notre attention sur le v. 24 du IVe chapitre : *Alors* s'arrêtèrent les travaux de la maison de Dieu qui est à Jérusalem et ils restèrent en suspens jusqu'en la seconde année du règne de Darius, roi de Perse. — L'adverbe *alors*, dit-on, rattache intimement l'énoncé du v. 24 à ce qui précède. La suspension des travaux du temple est évidemment présentée ici comme la conséquence du décret d'Artaxerxès (1).

(1) Imbert, l. c. p. 35 s.

Sans doute, s'il fallait admettre que la même main a écrit dans l'ordre où nous les trouvons à présent, les passages IV 6-23, IV 24 et V 1 ss., il serait prouvé que dans l'idée de l'auteur, les faits racontés au ch. V ont fait suite à ceux racontés IV 6-23. Nous ne pouvons nous faire à l'idée que cette dernière section ne serait qu'une simple parenthèse, par delà laquelle l'historien sacré aurait cru pouvoir rattacher la suite de son récit au v. 5, moyennant l'adverbe *alors*. Une parenthèse de dix-huit versets qui expose au long et au large la correspondance échangée entre le roi et ses ministres, ne se conçoit point ; et dans tous les cas, après l'avoir produite, l'auteur n'aurait pu reprendre le fil de son récit sans en tenir aucun compte.

Toute la question est de savoir le rapport de composition qu'une critique littéraire attentive doit établir entre les passages que nous venons d'indiquer. Peut-on dans le cas présent supposer la continuité du récit ? Mais il y a une raison évidente qui plaide pour la présomption contraire. C'est l'espèce d'antithèse, le contraste, que le 24 forme avec tout l'exposé qui précède. Comme nous l'avons fait observer à plusieurs reprises, ni dans la dénonciation de Rehoum et de Schimschaï (IV 8-16), ni dans la réponse d'Artaxerxès (17-22), ni enfin dans la notice sur l'exécution des ordres royaux (23), on ne peut découvrir un mot d'allusion à l'œuvre du temple, il s'agit exclusivement de la ville et de ses murs. Au v. 24 au contraire, il n'y a pas d'allusion à la reconstruction de la ville, il s'agit exclusivement du temple. Il n'est pas admissible que l'auteur des vv. 6-23 ait terminé son récit sur l'intervention d'Artaxerxès, en constatant l'interruption des travaux du temple comme la suite unique et toute naturelle d'un édit, qui, d'après le sens de sa relation et à ses yeux, ne pouvait avoir eu pour objet que l'interdiction des travaux aux murs de la ville.

On ne peut donc être admis à supposer que IV 6-23, IV 24 et V 1 ss. forment une narration suivie, dérivant d'une seule et même main dans sa disposition actuelle ; et dès lors l'argu-

ment tiré du début du v. 24, à l'effet de montrer que les événements racontés au ch. V ont fait suite aux événements dont parle le chap. IV, est dépourvu de valeur.

Le v. 24 est-il une interpolation destinée à souder ensemble deux pièces dont le compilateur n'apercevait point les rapports véritables ? Il faudrait dire en ce cas que le compilateur en question se serait trompé en présentant l'histoire contenue aux ch. V-VI comme faisant suite aux faits rapportés dans la section IV 6-23. Faut-il plutôt considérer le v. 24 comme le début originaire d'un récit dont la place naturelle n'est point à la suite de IV 6-23 ? En ce cas l'adverbe *alors* change complètement de portée et ne visait point, dans l'idée de l'auteur du récit, le moment où fut exécuté le décret d'Artaxerxès (IV 23). Nous sommes obligé de remettre à un autre endroit de notre étude, l'examen de cette question qui peut avoir son importance dans la discussion d'un point plus délicat.

M. Imbert cherche la preuve principale du lien historique qui rattache, à son avis, les chap. V s. à IV 6-23, dans les versets 14-15 du ch. VI. Nous lisons en cet endroit : 14 « Cependant les Anciens et les Juifs bâtissaient et tout leur réussissait pleinement ; ... ils travaillaient à cet édifice, ayant l'agrément du Dieu d'Israël, et ayant l'agrément de Cyrus et de Darius et d'Artahschaschta (le) roi de Perse ; 15 Et la maison de Dieu fut entièrement bâtie, le troisième jour du mois d'Adar, la sixième année du règne de Darius. »

Voici le raisonnement de M. Imbert : l'Artahschaschta du ch. VI 14 doit être distingué de celui d'Esdras et de Néhémie et identifié à celui du chap. IV. En effet au chap. VI v. 14 comme au ch. IV, le nom est écrit Artahscha*sch*ta, par un *schin* avant le second *tau ;* tandis que le nom du protecteur d'Esdras et de Néhémie (*Esdr*. VII, *Néh*. I s.) est toujours écrit Artahscha*s*ta, avec un *samekh*. Cela étant, on ne comprend pas le sens du v. 14 dans sa forme actuelle. l'Artahschaschta du ch. IV est, non pas le protecteur, mais l'adversaire de la restauration juive. Il faut donc conclure à une corruption du

texte au v. 14 ; il faut admettre que primitivement il y a eu, non pas : *et* d'Artahschaschta, mais : *fils* d'Artahschaschta. La leçon actuelle s'explique par la confusion du ר dans le mot בר avec la particule ו, et l'omission de la lettre ב du même mot (1). On explique par la même hypothèse l'épithète *roi de Perse*, au singulier, après la mention des trois noms royaux. Il faut donc voir dans le Darius du ch. V un fils d'Artaxerxès, c'est-à-dire Darius II (2).

Il est à peine besoin de remarquer que la différence d'orthographe signalée n'a aucune importance et ne peut absolument pas servir à distinguer deux rois *de même nom !* Quant au changement proposé pour le texte du v. 14, il est évident encore qu'il ne peut pas tenir lieu d'argument. La modification proposée pourrait être acceptée comme conséquence d'une démonstration déjà faite, mais est non avenue comme principe de démonstration. D'autres expliqueront la mention d'Artahschaschta comme un hommage rendu à la mémoire d'un roi, qui sans contribuer à la construction première du temple, avait cependant bien mérité de la cause de la restauration, et dont la reconnaissance du peuple juif associa le nom à ceux de Cyrus et de Darius (3). Nous avouons toutefois qu'à notre avis, le singulier *roi de Perse* semble plaider pour une ajoute faite en cet endroit au texte primitif. L'on pourrait considérer comme objet de l'interpolation les trois noms royaux réunis, de façon que le texte originaire aurait simplement porté : *avec l'agrément du Dieu d'Israël et avec l'agrément du roi de Perse*. Cela est cependant peu probable. L'épithète *roi de Perse* se comprend très bien comme s'appliquant exclusivement au nom de Darius, le roi dont la vive sympathie pour l'œuvre du temple et le

(1) Vr. une explication analogue mentionnée dans le commentaire de Bertheau-Ryssel, p. 81.

(2) Imbert, l. c. p. 12 ss.

(3) Rien n'empêche d'ailleurs de voir dans cet Artaxerxès, celui-là même dont parle le ch. IV d'*Esdras*, à savoir Artaxerxès I, qui à partir de la 20e année de son règne se montra favorable aux Juifs. Vr. notre dissertation *Néhémie et Esdras*.

décret en sa faveur viennent d'être rapportés ; le nom d'Artahschaschta tout seul pourrait donc être considéré comme intercalé après coup, sous l'influence du motif allégué plus haut. — Remarquons encore que l'hypothèse de M. Imbert, déjà nulle comme argument puisqu'elle n'est pas la seule explication possible de l'irrégularité constatée au v. 14, est en même temps fort peu probable en soi. Jamais le livre d'*Esdras*, qui parle de plusieurs rois de Perse, ne mentionne la généalogie de l'un d'entr'eux. A la p. 33 n. 1, M. Imbert croit que l'exception supposée au ch. VI v. 14, pourrait avoir eu pour motif le désir de l'auteur d'affirmer les droits d'Artaxerxès à la paternité de Darius II Nothus. Mais s'il y avait eu là en réalité une raison spéciale d'indiquer la généalogie de Darius, l'auteur aurait sans doute profité plus souvent ou tout au moins plus tôt de l'occasion qu'il avait eue de le faire.

Nous avons au reste laissé jusqu'ici la partie trop belle à la thèse de l'identification du Darius du ch. V avec Darius II. Nous n'avons placé dans la balance que ses arguments à elle en laissant le plateau opposé complètement libre. Ramenons d'abord notre attention aux passages qui précèdent la section IV 6-23. Aux chapitres II, III, IV 1-5, nous voyons Zorobabel à l'œuvre comme aux chapitres V-VI. A quelle époque se rapporte l'action du chef juif décrite dans les premiers ?

Au ch. IV v. 3 Zorobabel et Jeschoua, repoussant les offres des Samaritains, déclarent qu'ils bâtiront seuls le temple, suivant l'ordre que leur en a donné *Cyrus, roi de Perse*. Aux vv. 4-5, nous apprenons qu'*à la suite* de ce refus, les Samaritains se mirent à contrecarrer l'entreprise de la restauration, qu'ils ne cessèrent, par l'entremise de conseillers gagnés à leur parti, de lui créer des difficultés *durant tout le règne de Cyrus* jusqu'au règne de Darius. Nous ne comprenons pas que l'on puisse résister à l'évidence d'un texte aussi formel. Il est manifeste que pour l'auteur de IV 1-5 l'entreprise de Zorobabel date du règne de Cyrus. Il serait absurde d'ailleurs de lui imputer, soit un écart calculé, soit une méprise de plus d'un

siècle. — Le sens naturel du v. 5, où il s'agit uniquement du temple de Zorobabel, implique la reprise des travaux sous le règne du Darius dont il parle. Et il est si naturel de prendre ce dernier pour Darius fils d'Hystaspe, que M. Imbert lui-même, p. 36 n. 2 et p. 46, se rallie à cette interprétation. Seulement il se donne vis-à-vis du texte une liberté vraiment excessive, lorsqu'en ce dernier endroit il expose en ces termes le contenu de notre verset : (les voisins des Juifs) ont corrompu les conseillers royaux *sous Cyrus et ses successeurs y compris Darius !* C'est acheter beaucoup trop cher une si faible chance d'éviter le parallélisme entre IV 5 et IV 24, V 1 ss.

Au ch. III v. 7 nous lisons de même que les Juifs commandés par Zorobabel firent amener les matériaux pour la construction du temple, selon l'ordre que leur en avait donné *Cyrus roi de Perse*. — Au v. 12 du même chapitre il est fait mention de vieillards, témoins de la fondation du temple de Zorobabel et qui avaient vu *le premier temple* הַבַּיִת הָרִאשׁוֹן. Le premier temple ne peut être, dirait-on, que le temple de Salomon (1). Or on conçoit très bien que sous le règne de Cyrus il restât de vieux témoins de la splendeur évanouïe du temple de Salomon, détruit en 586 par l'armée de Nebucadrezar ; la chose ne se conçoit évidemment pas sous le règne de Darius II en 423 !

Mais ici M. Imbert a recours à une explication originale. Nous avons entendu Haneberg nous dire qu'il y avait eu deux Zorobabel, etc. M. Imbert soutient, lui, qu'après l'exil il y a eu deux temples : Scheschbaṣṣar, revenu sous Cyrus, a bâti un premier temple ; celui-ci ayant été détruit, Zorobabel en construit un second sous le règne de Darius II. C'est du temple de Scheschbaṣṣar que veut parler le ch. III v. 12 (p. 50 ss.).

Ce sont là des procédés inadmissibles. Le prétendu temple

(1) Vr. une notice analogue chez *Aggée* II, 3. — M. E. Havet, supposant que le temple de Zorobabel a été bâti sous le règne de Darius II (vr. plus haut), se voit obligé de rapporter les paroles du prophète au temple d'Hérode. « Au temps de Zorobabel, sous le second Darius, il ne restait personne qui eût pu voir l'ancien temple. » C'est donc au temps d'Hérode qu'a vécu Aggée ! (*La modernité des prophètes* supracit. p. 302).

de Scheschbaṣṣar, distinct de celui de Zorobabel, est inventé de toutes pièces pour le besoin de la cause et comme nous le verrons aussitôt, on y touche à peine qu'il s'évanouit. Lorsque pour expliquer le silence absolu des sources sur l'histoire de son temple, M. Imbert *suppose* la disparition d'une partie du livre d'*Esdras* qui aurait été remplacée (au ch. II) par la liste des émigrants empruntée au ch. VII de *Néhémie* (1), il ne fait que soutenir une assertion arbitraire par une autre également arbitraire. Il n'est pas nécessaire de discuter ici la question de la relation d'antériorité ou de dépendance entre les ch. II d'*Esdras* et VII de *Néhémie* pour juger le temple de Scheschbaṣṣar. M. Imbert a-t-il l'ombre d'une preuve en faveur de sa théorie ?

D'après le livre d'*Esdras*, dit-on, les fondements du temple furent posés sous Cyrus ; d'après le prophète Aggée au contraire, la première pierre fut posée en la seconde année d'un roi Darius ; il y a donc eu deux fondations, deux temples (2). — Nous aurons à parler plus loin du prophète Aggée. Mais où M. Imbert a-t-il lu dans le livre d'*Esdras* que le temple fut fondé sous Cyrus ? Est-ce au ch. III, ou au ch. IV 1-5 ? La chose en effet est dite en ces endroits d'une manière assez claire ; mais il s'agit là du temple de Zorobabel. Aussi préfère-t-on laisser ces textes de côté pour s'attacher au v. 16 du ch. V. Ici Zorobabel et ses compagnons, répondant aux gouverneurs qui leur demandent en vertu de quelle autorisation ils rebâtissent le temple (v. 3), ont rappelé l'édit de Cyrus et déclaré que Scheschbaṣṣar, envoyé par Cyrus, est venu à Jérusalem poser les fondements de la maison de Dieu ; « depuis lors, ajoutent-ils, on y travaille sans avoir pu l'achever. » Il n'y a qu'une interprétation possible à ce passage ; c'est que la construction dirigée par Zorobabel est la *continuation* des travaux dont la première entreprise est rapportée à Scheschbaṣṣar et qui sont justifiés par l'édit de Cyrus. Qui croirait à lire un texte semblable qu'entre Scheschbaṣṣar et Zorobabel il y a un intervalle

(1) p. 53 s.
(2) p. 47 s.

de plus d'un siècle ? C'est sur ce texte que repose l'argument de M. Imbert. D'après lui la situation décrite au v. 16 est en réalité la suivante : Scheschbaṣṣar a, sous le règne de Cyrus, non seulement posé les fondements du temple (v. 16), mais bâti un temple tout entier ; ce temple a été détruit de bonne heure. Longtemps après arrive Zorobabel et à la place du temple détruit il établit les assises d'un temple nouveau. — Voilà l'histoire qui serait résumée au ch. V v. 16 en ces mots : « alors Scheschbaṣṣar vint à Jérusalem jeter les fondements du temple et depuis lors on travaille à cet édifice sans avoir pu l'achever ». — Remarquons toutefois que l'auteur allègue pour expliquer la forme étrange d'un pareil résumé, l'ignorance du satrape *nouvellement installé dans ses fonctions*, et l'*ironie*, la *raillerie* qui terminent le rapport (p. 48). Mais le satrape ne fait que répéter ce que les Juifs lui ont dit et s'il faut le croire assez mal instruit ou assez peu sérieux pour faire l'histoire à la façon dont M. Imbert suppose qu'il l'a faite, et cela dans une pièce officielle, dans des circonstances qui ne prêtaient absolument pas à la plaisanterie, abstenons-nous de lui demander des renseignements sur l'époque de la fondation du temple de Scheschbaṣṣar. Il ne restera de sérieux pour rapporter la pose de la première pierre au règne de Cyrus, que les ch. III et IV 1-5, et ces passages ne parlent que de Zorobabel.

On cite encore à l'appui du temple de Scheschbaṣṣar, un verset d'Aggée « qui n'a pas moins embarrassé les interprètes » (II, 9) : « La gloire de cette dernière maison sera encore plus grande que celle de la première... » Ici *la première maison* ne peut pas être le temple de l'époque préexilienne ; « car c'eût été beaucoup dire, si par le temple précédent... on entend l'édifice incomparable bâti par les sujets de Salomon (1) ». La *seconde* maison, bâtie au temps d'Aggée par Zorobabel en suppose donc une antérieure, distincte du temple de Salomon. — Ce ne peut être pour la raison que l'on vient de nous signaler que la prophétie d'Aggée peut jamais avoir embarrassé personne. Il est

(1) Imbert, l. c. p. 49 s.

trop évident que le prophète veut prédire pour le temple qu'il a en vue des destinées extraordinaires, en annonçant que sa gloire serait plus grande que celle du premier temple ; il suffit pour s'en assurer de faire attention au langage solennel dont il se sert aux vv. 6-9. Or c'eût été peu dire, si par le premier temple on entend l'édifice de Scheschbaṣṣar, dont, au témoignage d'*Esdras* V. 16, on ne tenait plus grand compte dans l'histoire, au temps de Zorobabel.

Il n'y a donc aucune raison qui nous autorise à voir dans *le premier temple* dont les vieillards du temps de Zorobabel avaient vu la splendeur (*Esdras* III 12), un autre que celui de Salomon, et il reste acquis qu'au ch. III comme aux premiers versets du ch. IV d'*Esdras*, la fondation du temple de Zorobabel est rapportée au règne de Cyrus. Le même Zorobabel ne peut donc en avoir achevé la construction en la sixième année de Darius II.

Les émigrants dont nous trouvons la liste dressée par familles aux ch. II d'*Esdras* et VII de *Néhémie*, étaient les premiers revenus de Babylone. Néhémie l'affirme lui-même l. c. v. 5 : « Je trouvai la liste de ceux qui étaient revenus *au commencement* (בראשונה). » — On le voit encore à l'inscription générale, conçue en termes absolus, qui se trouve en tête de la liste : Voici la liste des habitants de la province qui retournèrent de l'exil, que Nebuchadnezar roi de Babylone avait emmenés en captivité et qui retournèrent à Jérusalem, en Judée, chacun en sa ville... (*Esdras* II. 1). On le voit aussi à la fin de ce document, où la petite notice du v. 70 présente l'établissement de la colonie dans la Judée, comme la première occupation du pays après la captivité. Or cette émigration a lieu sous la conduite de Zorobabel ou tout au moins Zorobabel en fait partie (*Esdras* II. 2, *Néh*. VII. 7). Nous voici donc obligés une fois de plus à placer la mission de Zorobabel au début de la restauration juive et non pas vers la fin du cinquième siècle.

Ainsi que le lecteur l'a déjà vu, le ch. V lui-même contredit très nettement au v. 16, l'hypothèse qui prétend y reconnaître

un récit visant l'époque de Darius II. Si depuis la fondation du temple par Scheschbaṣṣar, revenu sans aucun doute sous Cyrus (cfr. *Esdras* I), *on travaille à cet édifice sans avoir pu l'achever*, il est évident, semble-t-il, que l'on ne peut être arrivé au règne de Darius II.

Enfin le prophète Zacharie détermine en termes formels l'époque de son ministère qui coïncide avec celle de Zorobabel : L'ange de Jéhova répondit et il dit : Jusqu'à quand, Jéhova des armées, attendras-tu d'avoir pitié de Jérusalem et des villes de Juda, contre lesquelles tu as été en colère, *voici soixante-dix ans !* (I, 12 ; cfr. VII, 5). — Ces soixante-dix ans se comptent naturellement à partir du commencement de la captivité et nous conduisent, non pas au règne de Darius II, mais à celui de Darius I (1).

Le Darius du ch. V-VI d'Esdras en la 6e année duquel le temple a été achevé, n'est autre que Darius I fils d'Hystaspe. Ce premier acte de la restauration juive est accompli en l'an 516.

M. de Saulcy dans son *Étude chronologique des livres d'Esdras et de Néhémie* (2), admet que le temple de Zorobabel fut achevé en l'an 6 de Darius I. Mais ce n'est pas sans étonnement qu'on y lit des phrases comme celles-ci : « Evidemment il s'agit ici (3) d'une action antérieure à celle à laquelle donna lieu la venue de Zeroubabel, *puisqu'il n'est pas possible de placer cette venue sous le règne de Cyrus, mais bien sous celui de Darius.* » (4). Il ne suffit pas de distinguer Scheschbaṣṣar de Zorobabel pour justifier de semblables conclusions. Pourquoi serait-il *impossible* de placer la venue de Zorobabel sous le règne de Cyrus ? Le passage d'*Esdras* III. 12, 13, où il est question des vieillards,

(1) Cfr. Kuenen *De chronologie van het perzische tijdvak, enz.*, p. 18-19, où il dit à bon droit que le témoignage de Zacharie est décisif.

(2) Paris 1868. Voyez aussi son ouvrage : *Sept siècles d'histoire judaïque.* Paris 1874, p. 25 ss.

(3) *Esdras* IV. 5 qui parle des menées Samaritaines commencées sous le règne de Cyrus.

(4) l. c. p. 23.

contemporains de Zorobabel, qui avaient vu le premier temple, peut servir à montrer que Zorobabel ne vint point à Jérusalem plus tard que le règne de Darius I (1), mais comment prouvera-t-on qu'il n'a pu venir avant ?

Le raisonnement qui amène M. de Saulcy, dans le mémoire que nous venons de citer, à sa théorie chronologique, se réduit à ceci : Zorobabel et ses compagnons commencent la construction du temple, la seconde année après leur arrivée à Jérusalem (*Esdras* III, 8) (2) ; or le commencement de l'action de Zorobabel tombe en la seconde année du roi Darius (IV 24, V 1 ss.) (Zorobabel d'ailleurs ne fait que reprendre l'œuvre de Scheschbaṣṣar : V. 16) (3) ; donc c'est le roi Darius qui, en la première année de son règne (521) permit à Zorobabel et à Jeschoua de rentrer en Judée (4).

L'auteur en conclut (p. 12) que les émigrants énumérés *Esdras* II et *Néh*. VII, et dont il est dit en ce dernier endroit au v. 5 qu'ils remontèrent « les premiers » vers la Judée, sont en réalité « venus à la suite de Chechbasar », tandis que ce sont ceux énumérés *Néh*. XII. 1 ss. qui sont revenus sous la conduite de Zorobabel. Il parait évident à l'auteur qu'il s'agit au ch. II d'*Esdras* (VII de *Néhémie*) et au ch. XII de *Néhémie* de deux convois distincts de Juifs captifs rentrant à Jérusalem.

Pour supprimer le malentendu qui se trouve au fond de de cette dernière observation, il suffit de remarquer que les noms énumérés *Néh*. XII 1 ss., ne sont point, comme au ch. II d'*Esdras*, des noms d'individus, chefs de famille, mais des noms représentant des *classes* de prêtres. Cela ressort non seulement de la comparaison avec *Néh*. XII 12 s., un passage qui se rapporte à l'époque du grand-prêtre Joïaqim (5), posté-

(1) de Saulcy l. c. p. 26.

(2) p. 21.

(3) p. 27.

(4) pp. 16, 27 s.

(5) Notons qu'à la p. 17 de son *Etude chronologique*, M. de Saulcy rend inexactement le sens de *Néh*. XII. 12 s. en traduisant : *à la place de Seraïah*, *Meraïah*, etc. Le sens est le suivant : *de la classe de Seraïah*, *Meraïah* etc

rieure à celle de Zorobabel, mais encore du ch. XXIV du 1er livre des Chroniques, v. 7 ss., où cette même division de l'ordre sacerdotal est rapportée à l'époque préexilienne, et cela en grande partie sous des désignations identiques à celles de *Néh.* XII, 1 s. (1). La différence des noms au ch. XII de *Néhémie* et au ch. II d'*Esdras*, ne peut donc nous étonner en aucune manière et ne saurait servir à montrer qu'il s'agit en ces endroits de deux convois distincts de Juifs captifs retournant à Jérusalem. L'affirmation explicite du texte, à deux reprises, que les émigrants énumérés *Esdr.* II et *Néh.* VII, revinrent *avec Zorobabel*, reste entièrement intacte et si, comme nous l'avons établi plus haut et comme M. de Saulcy l'admet, ceux là sont remontés *les premiers* vers la Judée, c'est-à-dire sous le règne de Cyrus, il sera acquis par le fait même que c'est aussi sous le règne de Cyrus et non sous celui de Darius, que Zorobabel est venu à Jérusalem.

Quant à l'argument exposé plus haut, on n'a pas le droit d'appliquer la donnée du ch. III v. 8, indiquant la seconde année de l'arrivée de Zorobabel à Jérusalem comme la date de sa première intervention dans l'œuvre du temple, on n'a pas le droit, disons-nous, d'appliquer cette donnée aux événements dont le récit commence avec le premier verset ch. V. Si l'on admet le caractère historique des ch. III et IV 1-5, il faut admettre aussi qu'après les débuts de l'œuvre du temple auxquels se rapporte III 8, il y eut une interruption des travaux (IV 5, 24), et qu'au chap. V 1 ss. nous assistons à la reprise et non pas au premier commencement des constructions. Il est impossible de considérer comme une seule et même époque, dans le récit actuel, celle dont parle III 8 et celle où nous sommes placés V 1.

Il est du reste également impossible de se rallier à l'assertion de M. de Saulcy : que la notice du ch. IV v. 5 « se rapporte à une action antérieure à la venue de Zorobabel ». Dans l'idée de l'auteur sacré les vv. 1-4 sont précisément destinés

(1) Vr. les commentaires.

à exposer l'occasion ou l'origine de l'action dont parle le v. 5 : c'est le refus opposé *par Zorobabel* aux offres des Samaritains qui détermina ces derniers à dénoncer les Juifs et à les contrecarrer, *à partir du règne de Cyrus*.

Le 3e livre d'*Esdras*, aux chap. III-V place, il est vrai, la mission de Zorobabel sous le règne de Darius. Mais, sans compter le caractère légendaire de cette relation (1), sans compter les incohérences manifestes qui lui enlèvent toute valeur (2), il est à remarquer encore qu'au ch. V elle rapporte précisément au règne de Darius, l'émigration dont parlent les ch. II d'*Esdras* et VII de *Néhémie* ; sur ce point capital elle est en désaccord avec la théorie de M. de Saulcy lui-même. — Il faut en dire autant de Josèphe (3) qui suit d'ailleurs le récit du 3e livre d'*Esdras*, même dans sa partie purement légendaire (4), et qui tombe dans les mêmes inconséquences (5).

Nous ne pouvons donc nous en rapporter ici qu'aux données bibliques, renfermées dans le livre d'*Esdras*. Ce que le 3e livre d'*Esdras* et Josèphe ont en plus, c'est la fable et une inextricable confusion.

Eu égard aux discussions que la critique a soulevées autour des récits concernant les débuts de la restauration ou la reconstruction du temple, nous pourrions distinguer dans notre livre d'*Esdras* trois sources d'argumentation touchant la date de l'arrivée de Zorobabel à Jérusalem :

1° D'après la section III-IV 1-5, il est hors de doute que la mission de Zorobabel *et* la fondation du temple tombent sous Cyrus. Abstraction faite de l'exactitude de ses renseignements sur ce dernier point, il reste toujours certain que pour l'auteur

(1) Vr. les chap. III-IV.

(2) De II 31 comparé III 1, il résulte que pour l'auteur (*en cet endroit*) le Darius de Zorobabel est un successeur d'Artaxerxès ; comparer II 31, V 53 (texte gr. 52), 73 (texte gr. 70), VI 18, 20 (gr. 17, 19) etc.

(3) Ant. XI. 3. 10.

(4) ibid. 2 suiv.

(5) Comparer XI. 2. 1, et 4. 1-2, etc. ; mettez surtout en regard l'un de l'autre les passages 3.8 et 4. 6 ! Notons encore que d'après Josèphe (XI. 3. 1) Zorobabel était arrivé de Jérusalem à la cour de Darius.

de ce récit le nom de Zorababel était intimement lié au tout premier rétablissement de la nation à Jérusalem et dans la Judée, après la captivité ; à cet égard, au reste, on ne peut imaginer aucune raison qui l'aurait pu porter à s'écarter de la tradition ou des sources dont il disposait.

2° Quant au récit des chap. V-VI 1-18, alors même qu'on croirait devoir y trouver l'histoire de la construction du temple depuis les premières fondations, de manière à prêter à l'auteur de ces chapitres l'avis que le temple ne fut fondé qu'en la seconde année de Darius ; alors même qu'on croirait devoir en outre distinguer Scheschbaṣṣar de Zorobabel, il serait au moins impossible d'y trouver le moindre indice contraire à l'arrivée de Zorobabel sous Cyrus.

Au v. 16 du ch. V il est dit que Scheschbaṣṣar vint à Jérusalem sous le règne de ce dernier ; cela est encore formellement attesté au ch. I. Or si la présence de Scheschbaṣṣar à Jérusalem sous le règne de Cyrus doit s'accommoder de la seconde année de Darius comme date de la fondation du temple, on ne pourra pas davantage alléguer cette date pour ramener au règne de Darius le retour de Zorobabel.

3° Enfin le chap. II (coll. ch. VII de *Néhémie*) ne laisse subsister aucun doute sur le fait que Zorobabel accompagna la *première* colonie d'émigrants revenue de Babylonie en Judée (1).

Nous avons donc à retenir comme bien fixées d'une part la date de l'achèvement du temple en l'an 516, la sixième année du règne de Darius I ; et d'autre part l'époque de l'arrivée de Zorobabel à Jérusalem, sous le règne de Cyrus.

(*A continuer*). A. VAN HOONACKER.

---

(1) Vr. plus haut.

JEHAN RICHARDOT

NOTE

D'APRÈS DES DOCUMENTS INÉDITS

sur les origines de la Légation des Pays-Bas à Rome et de la Nonciature du St. Siège à Bruxelles.

Par acte du 5 mai 1598, Philippe II cédait le gouvernement des Pays-Bas à sa fille, l'infante Isabelle, mariée à l'archiduc Albert d'Autriche (1). La restauration religieuse qui était le grand souci du roi d'Espagne, préoccupa vivement aussi les deux princes qui venaient régner sur nos provinces. Très religieux, l'un et l'autre, élevés sous l'œil du roi Philippe (2), ils avaient pour double mission de rattacher ces territoires à la foi et à la dynastie (3). L'indépendance constitutionnelle (4) pouvait faciliter cette restauration.

Nous ne voulons point ici pénétrer dans la politique générale des

(1) Les pièces officielles dans E. de Meteren. Histoire des Pays-Bas. La Haye 1618 f° 425. — Gachard. Coll. doc. inéd. concernant l'hist. de Belgique. Bruxelles 1833, t. I. p. 376 et suiv. — Navarrete. Colleccion de documentos ined. para la historia de Espana. t. 42 p. 218 etc.

(2) Albert d'Autriche, fils de l'empereur était à Madrid depuis l'âge de 12 ans. de Montpleinchamp. Hist. de l'arch. Albert. éd. Société hist. de Belg. Bruxelles 1870, p. 32. —Isabelle Claire Eugénie, infante, était la confidente de son père. Gachard. Lettres de Philippe II à ses filles. Paris 1884 passim.

Le caractère religieux des deux princes est attesté par tous les historiens anciens ou modernes, de tous les partis.

(3) Le nouvel état belgique était essentiellement catholique. Les princes devaient l'être, ainsi que les fonctionnaires. Voir les pièces citées de l'acte de cession. — Au point de vue dynastique, c'était un état de Habsbourg et la clause de réversion à l'Espagne en cas de mort sans descendant le garantissait. Cf. sur le but dynastique *Hurter*. Geschichte Ferdinands II t. IV. p. 76.

(4) Certaine, bien que limitée en fait et en droit.

archiducs, mais seulement y cueillir un épisode que nous croyons intéressant.

Souverains des Pays-Bas, princes des deux branches de Habsbourg, les archiducs intervinrent dans toutes les grandes affaires de leur époque. La cour de Bruxelles est un centre de grande politique internationale. Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir la volumineuse correspondance de la secrétairerie.

Aussi un corps diplomatique fut-il accrédité à la cour de Bruxelles (1) ; il vint y rehausser un éclat, dont se plaignaient les États (2) sous les gouverneurs, et que le faste espagnol ne permettait guère de réduire (3).

Parmi ces relations de puissances, une des premières devait être celle avec le St. Siège. — Albert d'Autriche comblé des faveurs de la Papauté, très dévoué à l'Eglise, y tenait infiniment (4).

Longtemps les Pays-Bas n'avaient point été le siège d'une nonciature pontificale. Le nonce de Cologne avait juridiction sur nos provinces. Ce fut peu après l'arrivée de l'archiduc Albert aux Pays-Bas, encore en qualité de gouverneur, en 1596, que Clément VIII honora Bruxelles d'une nonciature distincte. Il désigna comme 1er titulaire Mgr Ottavio Mirto, évêque de Tricarico, qui était nonce à Cologne. Mgr de Tricarico qu'on retrouve plus tard, archevêque de Tarente, semble avoir laissé aux archiducs d'affectueux souvenirs.

Les débuts de la nonciature pontificale en Flandre ont été déjà

(1) Gui Bentivoglio. Relazione di Fiandra, Opere, ed Milano 1806, t. I. p. 153.

(2) Gachard. Actes des États généraux de 1600. Bruxelles 1849, p. 688. — Pour les dépenses, voir les comptes de l'hôtel ; *libro de razon*. Nos 1837-1838, aux archives du royaume. Cour des comptes.

(3) Le prince le croyait nécessaire au respect de la dignité, dit Aubert Le Mire. Vita Alberti Pii. Anvers. Plantin. 1622, p. 54.

(4) Albert, avait de bonne heure songé à la cléricature, et avait reçu de Grégoire XIII, en 1577, le chapeau de cardinal ; en 1594 l'archevêché de Tolède. Il déposa le chapeau lorsque le roi lui confia la principauté de Belgique. Voir sa lettre au Pape dans. Le Mire op. cit. p. 26-29. Montpleinchamp. op. cit. p. 158. — On trouvera des détails dans la *correspondance du nonce O. Mirto*. Gachard. Bull. Comm. roy. histoire. 4e Série. t. I p. 298 et suiv.

signalés, sans que les pièces officielles en aient encore été publiées. Cette nonciature a des pages glorieuses ; dès le XVII[e] siècle le passage prolongé du cardinal Bentivoglio l'a illustrée et par la qualité du nonce et par les remarquables mémoires historiques qu'il a laissés. Il est donc intéressant d'en connaître les origines dont M. Gachard n'a pu consulter les titres. Un travailleur de talent et d'avenir, M. l'abbé Cauchie, a bien voulu sur ma demande rechercher et collationner ceux qui se trouvent dans les dépôts romains et je lui dois la satisfaction de pouvoir les insérer ici. Les pièces essentielles sont un bref du Pape Clément VIII annonçant à l'archiduc Albert, alors gouverneur des Pays-Bas, l'envoi d'un nonce résident en Belgique ; une lettre du cardinal secrétaire Aldobrandini à Mgr Mirto lui signifiant la résolution du St Siège ; une lettre du nouveau nonce, écrite de Bamberg où il est en mission, au cardinal pour lui accuser réception ; une lettre enfin du même nonce faisant part de sa présentation à l'archiduc gouverneur. Ces quatre documents, le premier surtout, constituent les titres authentiques de la nonciature de Bruxelles et en précisent suffisamment l'origine.

Leur importance nous engage à insérer ici en grande partie ces documents inédits ; nous reproduisons d'abord *in extenso* l'acte pontifical :

Bref du Pape Clement VIII a l'archiduc Albert. (Texte) (1).

Dilecto filio Nostro Alberto tituli Sanctæ Crucis in Hierusalem presbytero cardinali Archiduci Austriæ nuncupato Provinciarum Belgii Gubernatori.

Clemens Papa VIIIs.

Dilecte fili noster, salutem et Apostolicam benedictionem. Perpetuæ Voluntatis nostræ erga carissimum filium nostrum Philippum Hispaniarum Regem Catholicum et paterni erga te amoris

(1) Arch. Vatican. Brevia Clementis Papæ VIII. Anno V. f[o] 153.

nostri, ubique locorum libenter argumenta proebemus et certe nostrum Apostolicum Nuntium apud te in Belgio permanere, multas ad Dei gloriam utilitates afferre posse speramus, te præsertim illarum Provinciarum Gubernatore et Præside; ista pietate et catholicæ religionis conservandæ et propagandæ studio nam et nos ipsi, pro nostra pastorali solicitudine nihil aliud quærimus nisi animarum salutem et fidei catholicæ propagationem. Quia vero venerabilis frater Octavius episcopus Tricaricensis, annos jam complures prudentiam, integritatem et diligentiam suam in istis ipsis regionibus, nobis et huic sanctæ sedi comprobavit, quo nomine illum valde amamus, propterea nostrum et apostolicæ Sedis Nuntium in Belgio illum fecimus et constituimus, ibique apud te commorari iussimus, et quae ad eius officii munus pertinent, assidue exercere. Tu igitur fili, pro tua pietate et devotione erga nos et sanctam Romanam ecclesiam carissimam matrem tuam, qua cum tam multis caritatis vinculis es adstrictus, hunc nostrum et illius nuntium humaniter et honorifice, ut par est, excipies, fidemque illi cumulatam habebis in omnibus, quae nostro nomine tibi exponet tecumque tractabit non secus ac nobis ipsis haberes, si tecum loqueremur. Dat. Romae apud sanctum Petrum, sub annulo Piscatoris die XX aprilis 1596, Pontificatus Nostri anno quinto.

Le cardinal-neveu Aldobrandini, fait part à Mgr Mirto de la décision du Saint Siège. Sa lettre datée du 27 avril est en italien ; nous la reproduisons en note parce qu'elle est inédite (1). Elle mit du

(1) A Monsignor Nuntio di Tricarico in Fiandra.

Molto Illustre et Molto Reverendo Signor come fratello. E parso a Nostro Signore, che la presenza et opra de V. S. sara Molto piu fruttuosa presso al serenissimo cardinale arciduca, che in altre parte de Coteste Provincie, et però hà determinato che lei vada a residere in Brusselles, ordinando à me de significarle tutto cio con la presente ; al qual fine mando a V. S. qui alligato un breve de S. S[ta] diretto a sua altezza del tenore che vedra per la copia et io l'ho accompagnato con una mia, la quale pur sara qui acclusa, el V. S. postrá dar principio à questo officio de Nunziatura sin tanto che se manderanno le facolta et anco una nuova cifra, et in tanto non si valerá d'altra, ma cominciera introdursi con sua altezza volendo sua santitá che possa star con decoro congli altri. Non hogudicato esser necessario mandarlo l'instruttione, perche essendo lei tanto versata in quei paesi, et havendo per

temps à parvenir au destinataire, qui se trouvait en Franconie pour le service du St Siège, tandis qu'on le croyait à Trèves ou aux environ et qu'on lui avait adressé la missive par Anvers. Ce n'est qu'à la fin de Juillet qu'il en prend possession (1) et y répond. Nous donnons en note une partie de cette réponse, seule pièce (2) qui ait révélé à M. Gachard le fait officiel de la nonciature de Flandre. Ce n'est encore qu'assez longtemps après, le 18 septembre, que le nouveau nonce présente ses créances à l'archiduc et dans une lettre adressée le lendemain au cardinal, il explique les circonstances de sa première audience (3).

Albert d'Autriche, à cette époque n'était encore que gouverneur au nom d'Espagne. Nous avons rappelé comment il en devint prince souverain. Le nouveau nonce de Bruxelles, Mgr Ottavio Mirto, fut activement mêlé à toutes les circonstances qui accompagnèrent son avènement. La correspondance du prélat a été communiquée autrefois à M. Gachard qui en a fait une analyse très étendue et très intéressante qu'il n'y a pas lieu de reproduire ici (4). Mgr Mirto paraît

la longa residenza, che ha fatto piena cognitione delli humori e dei negotii, che passano, ogni cosa che io gli dicessi in questo proposito, sarebbe veramente superflua. le diro solo, che S S[ta] tra le altre parti, ama grandemente la diligenza ne suoi ministre ma anco questo deve esser notissimo a V. S. alla quale per fin diquesta mi offero, de cuore, desiderandole ogni contento. Di Roma le 27 di aprile 1596 (un post scriptum) — La copie de cette lettre est aux archives Borghese, sans signature mais on sait par la réponse de Mgr Mirto de qui elle émane. D'ailleurs toute sa correspondance est avec le card. Aldobrandini.

(1) Assurément ce n'était pas là le temps ordinaire des courriers d'Italie aux Pays-Bas. Le service postal était bien fait par la remarquable organisation des Tour et Taxis. En vertu d'un arrangement de 1504 les courriers mettaient de Bruxelles à Rome par la voie d'Allemagne, 10 1/2 jours en été et 12 en hiver. Cf. Rübsam. Joh. B von Taxis. Freiburg 1889, p. 204.

(2) Arch. Vatican. Nunziat de Flandra XI f. 2. Lettre du 28 juillet 1596. Tricarico al card. Aldobrandino.

Illustrissimo at Reverendissimo Signor mio Colendissimo, quando ero in queste parte de Franconia intesi la résolutione di N. S di haver divisa questa mia nuntiatura in due parte, et lasciatomene la soggetta al Re di Spagna.....

(3) Ibid. f. 4-5.

(4) Gachard. Les archives du Vatican. B. comm. roy. hist. 4e serie. t. I. p. 211 et suiv. — Cf. P. Claessens. Les envoyés du St Siège en Belgique. Précis historiques. 1880, t. 29. p. 525 et suiv. etc.

s'être concilié l'attachement de l'archiduc pendant les années de sa nonciature, mais la plus importante de cette époque est sans contredit celle du cardinal Bentivoglio, le diplomate éminent et l'écrivain de race qui a laissé de ses travaux de si importants monuments.

De même que le Saint Siège avait dès 1596 un nonce spécial à Bruxelles, les souverains des Pays-Bas étaient représentés à Rome. Ces provinces faisant partie de la monarchie espagnole, n'avaient point d'intérêts internationaux ni de grande politique ; à ce point de vue elles dépendaient de la direction de Madrid et leurs intérêts étaient représentés à Rome par l'ambassadeur de cette puissance qui à l'époque qui nous occupe était le duc de Sessa. Mais les Pays-Bas avaient des intérêts ecclésiastiques propres, affaires du nomination, de juridiction etc. Pour ces objets, depuis une époque que nous ne pouvons préciser, le roi d'Espagne avait à Rome un agent, que n'avait pas de rang diplomatique. Il existe aux Archives nationales une très intéressante collection, intitulée *Négociations de Rome* (1). Elle commence en 1582 ; l'agent est alors un Lauro Dubliul, auquel son fils Lorenzo succéda en 1600 pour quelques mois (2). Quand l'archiduc Albert devint prince souverain des Pays-Bas, sa représentation en cour de Rome prit une importance politique ; il fut mêlé à toutes les grandes questions internationales et voulut envoyer à Rome un représentant qui pût les traiter avec le Pape. Il est malaisé de définir la situation de cet envoyé. Il n'a point rang d'ambassadeur, se plaint de son titre *d'agent*, comme nous le verrons, mais en réalité est plus important que Dubliul. Celui-ci, qui a rendu de vrais services, paraît cependant plus subalterne et on se borne à notifier sa *créance* aux cardinaux neveux. Il en est tout autrement du nouvel envoyé. Celui-ci fait partie du corps diplomatique, prend les allures d'un ministre résident, et à ce titre sa mission peut être regardée comme le point de départ de notre légation belge à Rome.

(1) Il existe aux archives du royaume une collection de plus de trente volumes, contenant les correspondances de cette époque avec la cour de Rome. Ils sont côtés aux *Papiers d'Etat* sous les nos 437 et suiv. et connus sous le titre *Négociations de Rome*, par lequel nous les désignerons.

(2) Vol. 2 fo 74.

Dans une lettre officielle, signée de la main des archiducs, comme le voulait le style diplomatique, les princes exposent au Pape leur désir d'avoir près de sa personne un représentant qui pût d'une manière suivie entretenir S. S. des intérêts des Pays-Bas.

Voici le texte de cette lettre de créance datée du 15 mai 1600 (1).

Beatissime Pater

Post humillima Sanctitatis Vestrae pedum oscula. Quum summopere nostra intersit ut apud Beatitudinem Vestram nostro nomine resideat, qui de iis quae ad nos, et harum nostrarum Belgicarum ditionum res spectant, Beatitudinem Vestram humillime imploret et adeat, ac nostram in sanctam sedem apostolicam filialem observantiam, singulis quae se offerent occasionibus, testatam reddat : non potuimus amplius differre, quin dilectum nobis ac fidelem nostri secreti consilii consiliarium ac libellorum supplicum magistrum, Joannem Richardotum, priorem commendatarium de Mortau, eo mittamus, ut Beatitudinis Vestrae pedes nostro nomine humillime osculetur, et Romae manens, quacumque ad nos, et harum nostrarum ditionum conservationem attinent, plene referat, et ejusdem jussa ad nos perscribat ; qua de causa Beatitudinem Vestram imprimis obtestamur, eundem nostrum consiliarium qui hasce reddat litteras, benigne audire et plenam in iis quae exponet, fidem adhibere dignetur ; praesertim de nostra in Beatitudinem Vestram ac sanctam sedem observantia, potissimum vero semper nobis futurum cordi, hae nostrae ditiones in avita nostra Religione Catholica conservare et augere, Deus, optimus, maximus, Beatitudinem Vestram, regimini, conservationi, et incremento suae sanctae et universae Ecclesiae, per multos annos foelicissime conservet incolumem. Datum Bruxellae XV[ta] die mensis Maii 1600.

Obsequentissimi filii

ALBERTUS ELISABETHA

ALPHONSUS DE LALOO.

(1) La lettre du 15 Mai 1600 est au vol. 2 f° 149.

Le choix des archiducs s'était arrêté sur un homme d'église, encore jeune, Jehan Richardot que la lettre princière qualifie de membre du conseil privé et maître des requêtes.

Richardot appartenait à une famille importante des Pays-Bas ; famille de magistrats et de prélats frisant la noblesse (1). Son père né Jehan Grusset, de son vrai nom, était fils d'une Marguerite Richardot et ainsi neveu du célèbre évêque d'Arras François Richardot. Jehan, protégé par son oncle, reprit son nom sous lequel il est connu. La vie politique de Richardot père est très active. Président du conseil privé, il devait à cette haute situation et à ses services une grande influence sur les princes. Plusieurs fois employé à d'importantes missions diplomatiques, le Président y avait acquis un grand renom.

Marié à Anne de Baillencourt, il en eut une assez nombreuse famille dont les membres paraissent avoir fait bonne carrière.

Deux de ses fils entrèrent dans l'église, l'un Pierre passa sa thèse de baccalauréat en théologie à Louvain le 29 Nov. 1599, en présence des archiducs. C'est ce jour qu'ils faisaient leur entrée à Louvain ; ils se rendirent ensuite à la leçon célèbre de Juste Lipse (2). L'autre des fils de Richardot, engagé dans la cléricature est Jehan celui qui nous occupe. Docteur *utriusque juris*, il avait reçu le prieuré de Mortau (Mortuae aquae) et dans leurs notes les secrétaires d'état le désignent souvent par le nom de *M[r] de Mortau* sous lequel on a d'abord quelque peine à le retrouver. Lui-même d'ailleurs signe toujours de son nom patronymique ; une seule fois une distraction le fait précéder d'une particule !

J. Richardot a un rôle dans l'histoire et mérite qu'on étudie un peu sa personne. Sa qualité historique de ministre belge près le St Siège ne peut nous être indifférente. Il eut aussi à remuer des affaires graves que nous signalerons bientôt.

(1) Richardot : Nobiliaire des Pays-Bas p. 69, 193 Vegiano, Nobiliaire des Pays-Bas et du comté de Bourgogne Gand, 1865, t. II, p. 1634. Vander Aa, Biographie der Nederlanden etc.

(2) Montpleinchamp. Op. cit. p. 181. Ce fils devint plus tard abbé de St-Willibrord à Echternach — de Robaulx, note, ibid.

Il fit une carrière rapide ; nous voyons qu'il était jeune encore quand il fut désigné poûr le poste de Rome.

En l'y envoyant, les archiducs le chargent de lettres, d'instructions, de conseils. Il y en a une grosse farde (1).

Les Instructions, tant les officielles que surtout encore les secrètes (2), réflètent de la part des princes un sentiment très vif d'attachement à la foi et au St Siège. L'envoyé devra en assurer le St Père, le Pape Clément VIII.

Il devra en outre s'adresser à l'ambassadeur d'Espagne le duc de Sessa, suivre ses avis, car l'intention des princes est de ne point séparer leurs affaires de celles du roi.

Enfin il devra s'occuper des questions politiques et religieuses et en exposer l'état aux Pays-Bas. Ces divers points reflètent bien la pensée des Habsbourg de Belgique. Bien que maîtres dans leur principauté des Pays-Bas, ils n'entendent pas, et quoi de surprenant ? rompre dans la politique générale, le lien dynastique. Cette note se retrouve ailleurs dans la diplomatie d'Albert. Il est très naturel qu'il en ait été ainsi (3).

En même temps nous retrouvons ce sentiment de respect et de

(1) Aux négociations de Rome, vol. 2.

(2) Ces instructions sont datées du 15 Juin 1600. Elles ont été publiées par le Dr Vermeulen, dans la Chronique de la société historique d'Utrecht, 1860, p. 36 et suiv.

(3) On trouve à cet égard un échange de vues dans les négociations de France, pendant l'ambassade de Pecquius. Lettre de Pecquius à l'archiduc du 19 avril 1610. Le Sieur de Préaux avait dit à notre ambassadeur « que V. A. avait bonne volonté mais qu'elle estoit constrainte de se conformer aux résolutions d'Espagne. Je répartiz qu'il parlait de choses dont je ne pensais pas qu'il fust bien informé, mais que je le debvais estre mieulx que luy, scachant que les volontés de Sadicte Majesté et de V. A. ne sont qu'une selon que requiert l'estroite conjonction qui est entre elles, mais qu'au reste V. A. est maistre en son pays, comme les autres princes souverains sont ès leurs » cité par Henrard. Henri IV et la princesse de Condé, p. 352. En fait Albert suivait beaucoup les avis d'Espagne et on ne peut s'en surprendre, vu les précédents et la communauté d'intérêts dynastiques. Voir entre autres sa *correspondance avec le duc de Lerme* dans Navarrete. Doc. inéd. t. 42. Surtout quand on fut certain de la réversion, l'archiduc gouverna en vue des intérêts de Philippe III, son héritier reconnu depuis 1615, Bull. comm. roy. hist. 2e série, t. 8, p. 163.

fidélité religieuse que tous les historiens signalent avec raison. Albert d'Autriche, peut être un peu grave et austère pour être fort aimé, fut du moins *vénéré* de tous (1). L'histoire l'appelle Albert le Pieux.

Parmi les lettres que porte Richardot, il en est pour divers cardinaux, les uns de Rome, les autres qu'il verra en route, à leurs sièges épiscopaux. L'étiquette préoccupe visiblement la secrétairerie d'état de Bruxelles. Une série de notes, raturées et surchargées, *vade mecum* de l'envoyé novice, lui donnent avis sur les cérémonies d'audience, les titres à donner aux cardinaux, ceux qu'il faut ou non qualifier de « mon cousin » ou « mon bon cousin » dans les lettres du prince (2).

Le cardinal le plus en vue à Rome est le secrétaire d'état, card. Aldobrandini, le « cardinal neveu » qui pendant tant de règnes joua le grand rôle sous les Papes.

Richardot ne se met en route qu'à l'automne ; dans son voyage vers Rome, il jalonne sa route de lettres à l'archiduc ; la 1re est de Milan, le 9 octobre 1600 ; puis de Parme, le 15 ; le 20, à son arrivée à Florence puis enfin de Rome, le 4 novembre (3).

Les archiducs lui répondent régulièrement, et la correspondance restera d'ailleurs fort suivie. Ils lui demandent même de donner des renseignements plus détaillés sur divers points.

En route, Richardot apprit à Milan, la nouvelle de la mort de l'agent d'affaires des Pays-Bas à Rome : Lorenzo Du Bliul (4) ; mort imprévue car il en avait reçu une lettre peu auparavant (5). L'oraison funèbre est très sommaire et Richardot écrira de Rome qu'on n'y parle plus de lui (6). L'archiduc, le 27 octobre avait écrit à son envoyé : « Nous avons aussi entendu le trespas du prothonotaire

(1) Gui Bentivoglio. Op. cit. p. 137-138.

(2) Négociations de Rome, vol. 2 encartage.

(3) Ibid.

(4) Lorenzo du Bliul, fils de Lauro et de Quintia Prateti. Le vol. 1 et une partie du vol. 2 des négociations, contiennent ses lettres. Voir une lettre de son frère aux archiducs 7 oct. 1600, vol. 2, fo 177.

(5) Lettre de R. de Milan aux archiducs. Nég. Rome, vol. 2 fo 180.

(6) Ibid. fo 202.

Dubliul et puisque Dieu en a ainsi disposé, vous tacherez discrètement de retirer de sa maison mortuaire tous les papiers et laiges (lettraiges) qui concernent nos pays de par deça. « Il s'aidera en cela, (si besoing fut) du concours du duc de Sessa (1). Cependant le gouvernement belge ne méconnut pas les services du défunt qui ne laissait point de fortune et un secours fut accordé à sa mère, Quintia Prateti dont nous possédons la lettre de remerciment adressée à l'Infante (2).

Richardot arrivé à Rome songe à s'acquitter de sa mission, et demande une audience du St Père.

C'est de la 1re audience qu'il a eue de Clément VIII qu'il rend compte dans sa lettre du 4 Novembre 1600.

Elle présente assez d'intérêt pour être citée en entier (3) :

Monseigneur,

Je retourne seulement qu'il est ya nuict, de la première audience que iay eeu cest apprès disné en laquelle iay faict entendre à Sa Sainteté ce qui m'est commandé par mes instructions, et ay présenté les lettres de V. V. A. A. qu'elle n'a ouvert devant moy, et ay dict qu'elles estoient de princes les plus obeyssans enfans et plus zelés à nostre sainte religion qu'il y eeut en la Chrestienté et que pour le respect que V. V. A. A. portent au Saint Siège et à Sa Sainteté s'estoient resoluz de m'envoyer résider en ceste cour de leur part afin de représenter et informer Sa Sainteté aux occasions des affaires et de l'estat de leur pays me iectant à ses pieds, implorant tousiours son assistence, son ayde et faveur. Sa Sainteté m'a monstré si bon visage, et m'a reçeu avec tant de douceur et humanité que véritablement il fault que ie confesse à V. A. que i'en suis merveilleusement consolé, et me dict en latin, comme i'avoys aussi tenu mon propos en latin : satis, inquit, mihi nota est horum principum virtus et probitas, et libenter te audiam de rebus belgicis et de his principibus cum sese offeret occasio et puis apprès elle me

(1) Ibid. fo 194.

(2) Du 15 Janvier 1601. Ibid. fo 235.

(3) Ibid. interfol. fo 198.

dict encoyres, ut valent, ie respondit, optime laus superis ad mandata beatitudinis vestrae paratissimi et avec ce elle aschevat, sauf qu'elle me dict je cognois fort bien vostre père d'ouyr dire et on m'en a faict beaucoup de bons rapports. Tout a esté en présence du duc de Sessa, qui m'a mené aussy vers le cardinal Saint George auquel iay aussy faict le debvoir, et m'a respondu courtoysement. Je ne scay quand j'auray la seconde audience, i'en advertiray V. A. et de ce que i y traicteray. De la paix de France et Savoye n'est encoyres rien arrivé. Je prie le Créateur que doint à V. A.

Monseigneur
en santé et prospérité longue vie
De Rome ce 4 en Novembre 1600
De V. A. Ser.
Très humble et très obéissant serviteur et sujet
JEHAN RICHARDOT.

Au dos : A son Altesse Serenissime.

Dans les relations diplomatiques qu'il commence à établir, le nouveau résident belge ne tarde pas à se faire une idée des charges et de la nature de ses fonctions, plus élevées que ne l'avaient été celles de Du Bliul.

Il prie les archiducs par égard pour la considération qu'on leur doit de lui écrire avec le titre de « Residente en corte Romana por el Serbicio de Sus AA. » (1) Toutefois il n'a pas titre d'ambassadeur et par conséquent il subit la préséance de plusieurs envoyés de puissances italiennes etc. On en trouve sa plainte (2).

La question d'argent le préoccupe aussi. A Rome, tout est cher, et bien qu'il ne soit pas âpre en bénéfices, il croit pouvoir adresser à son souverain, une demande de quelque avantage. Ces demandes faites plusieurs fois, fâchèrent même le Président son père qui l'en gronda.

Il n'obtint pas le rang d'ambassadeur, mais il eut un bénéfice. Le frère du prince des Pays-Bas, le cardinal archiduc André d'Au-

(1) Ibid. f° 216.
(2) Lettre du 30 Juin 1601 de R. à son père. Ibid. vol. 2 f° 339.

triche passant à Rome y tomba malade et y mourut inopinément. André d'Autriche avait exercé l'interim des Pays-Bas pendant le voyage d'Albert, allant chercher Isabelle en Espagne.

C'est d'un des bénéfices dont était titulaire le défunt cardinal que Richardot demande l'investiture. Sa lettre est conçue en fort bons termes bien qu'il soit permis de s'étonner d'une requête formulée au Prince dans la lettre même qui l'informe du décès de son auguste frère.

Cette lettre du 12 novembre 1600 est curieuse ; la voici, bien qu'elle ne soit plus inédite (1) :

Monseigneur,

Ce matin est survenue la mort inopinée du Card. Andrea d'Austrea qui ayant ja passe icy, et retournant maintenant de Naples, s'estait trouvé un peu mal, avec quelque altération, ces quatre ou cinq jours, et cette nuict la fiebvre s'est tellement renforcée tout à coup qu'il a finy ses jours à St. Pierre in Vaticano, où il estait logé. Le Pape a esté fort longtemps en sa chambre, l'ayant aussi communié, et espère qu'il soit en paradis bien heureux. Je suis conseillé et quasi forcé de tous mes amys supplier très humblement vostre altèze qu'il luy playse m'honorer de l'abbaye de Luxeul en Bourgogne qui vacque par son trespas : s'il samble à Vostre Altèze que jen soys aulcunement capable, ce serat augmenter le peu que j'ay, pour l'employer tousjours à luy randre très humble service, qu'est le principal but de mes souhaits ; et suis en un lieu où je n'espargneray pas beaucoup, selon que tout y est cher. Je m'en remets à ce que playrat à Vostre Altèze : Seulement la supplie-je très humblement de considérer que je ne suis pas souvent importun et je crois que c'est ma première demande. Je n'ay pas voulu prétendre beaucoup d'autres bénéfices et de plus grande qualité, bien que personaiges principaulx qui me sont affectionez m'y ayent voulu poulser et assister ; mais ne me sentant du tout capable à telles charges, l'ambition n'a jamais heu, grâce à Dieu, tant de pouvoir sur moy que de me laisser emporter de ses aisles et m'oubliër de

(1) Elle a été publiée par Gachard. Anal. hist. Bull. comm. roy. hist. 2e série. t 8, p. 149.

mon debvoir qui ne me permet, me cognoissant faible, de voler si hault. Mais pour une abbaye, je crois, si je ne me trompe, que je suis aulcunement qualifié : toutefois Votre Alteze le sçaurat mieux juger, que je prie le Créateur Monseigneur, conserver et maintenir longues années.

De Rome ce 12 en novembre 1600.

De V. A. S.

Très humble et obéissant Serviteur et Subjet.

J. R.

Les archiducs ne tardèrent pas longtemps à le satisfaire. S'ils ne lui confièrent point l'abbaye de Luxeuil qu'il demande, ils le nomment à celle de Lure, également en Bourgogne et faisant comme l'autre, partie des titres du Cardinal André.

Dès le 6 décembre 1600, les princes écrivent au Pape (1) pour lui faire part de la nomination qu'ils ont faite, disent-ils, en vertu de la concession d'un indult de Sixte Quint. Ils ont choisi Richardot dont, disent-ils « S^{ti}. Vræ perspectos esse mores » ; la dignité de sa vie est connue du S. P.

Cette nomination rencontra cependant une vive opposition de la part des moines mêmes de la dite abbaye ; les archiducs le prévoyaient déjà dans leur lettre au Pape. Les moines prétendirent élire un abbé et le firent, ce qui donna lieu à des négociations, même à Rome, et dont je n'ai pas trouvé la fin (2). Cependant Richardot continua à se plaindre et de l'insuffisance de ses ressources pour un train très couteux, et de son titre trop humble (3).

Richardot en s'occupant des affaires de sa charge eut plusieurs négociations à mener. Près du Pape, comme du Cardinal, il était chargé par ses souverains d'exposer la situation des Pays-Bas, et aussi de prier avec instance le Pape qu'il s'entremette pour porter fin à l'insurrection des Provinces rebelles et engage le Roi de France à les y induire : « que le Pape de soy mesme le demande

(1) Nég. Rom. vol. 2, f° 214.

(2) Voir quelques détails dans la Gallia Christiana, t. XV (Hauréau) col. 171.

(3) Nég. rom. vol. 2 f° 429.

audict Roy de France, se fondant sur le zèle et le désir qu'il a de veoir la chrestienté à repos. » (1)

Ces instances se repètent à diverses reprises. On sait assez quelle fut la conduite de Henry IV dans les affaires internationales, et le singulier souci qu'il eut du repos de la Chrestienté ! On peut voir ailleurs le récit de son action dans la trève des Pays-Bas, en 1609 (2). En 1601, date dont nous parlons, il n'y fit rien, quelque espérance qu'on en eût.

L'ambassade politique de Richardot n'est pas la plus remplie des négociations romaines. Elle n'est pas non plus très longue. Notre intention n'est pas d'en faire le détail diplomatique, car ses démarches en vue d'obtenir l'intervention du roi de France en sont l'élément essentiel. Le Pape et le cardinal en prenaient souci et même donnaient bon espoir au ministre. Clément VIII qui, nous l'avons vu, l'avait fort bien reçu à son arrivée, se préoccupait des affaires des Pays-Bas. Il manifestait d'ailleurs sa confiance en l'archiduc. Il était, semble-t-il, convaincu que le feu roi Philippe II n'avait pas pris les meilleurs moyens. Au mois de Janvier 1601, l'envoyé belge avait eu une audience dont il rend compte à ses princes avec un sensible plaisir. Il a vu Clément VIII seul, sans les autres ambassadeurs, ce qui permettait un plus intime entretien. Le Pape lui avait exprimé sur les Pays-Bas quelques idées qu'il reproduit en italien, le pape se servant avec lui tantôt de cette langue, tantôt du latin. J'y relève cette phrase « E Cierto confido molto nel Signor Arciduca, ma Iddio le perdoni a Sgr Filippo » ! Aussitôt Clément explique qu'à son avis Philippe eût, dès le début de la rebellion, dû éloigner les Seigneurs mécontents, tels qu'Orange et leur donner par exemple le gouvernement de Milan. Ils n'y eussent pu faire de mal (3).

Parmi les nombreuses dépêches de Richardot, dont beaucoup sont adressées aux archiducs L. A. S., presque toutes celles qu'on

(1) Lettre d'Albert à R. du 22 Juin 1601. Nég. Rom. vol. 2 f° 329. Cf. lettre du 28 Juin.

(2) Voir entre autres G. Bentivoglio Trattato della tregua di Fiandra. Ed cit. t. I, p. 255 et passin.

(3) Non datée. Nég. Rom. vol. 2, f° 251.

possède sont relatives aux affaires de sa charge. On y rencontre aussi cependant une assez longue lettre écrite, de Rome, à son père, le président du conseil privé et relative à des affaires de famille. J'ai défini la situation sociale du président Richardot, haut magistrat, ministre influent, fort en cour, et cotoyant la noblesse, à laquelle d'ailleurs il n'était pas étranger.

La lettre du ministre belge à Rome, à son père, jette un jour assez curieux sur l'esprit du temps et l'opinion de son entourage.

Elle répond à une lettre du Président, que nous ne possédons pas et qui elle-même devait déjà être une réponse. Voici comment s'engage ce petit roman. J. Richardot a aux Pays Bas une sœur à marier ; sans doute il s'occupe de son avenir, au moins pour la conseiller. Deux candidats paraissent s'être présentés : l'un de bonne qualité, sans fortune ; l'autre, de naissance supérieure mais peu agréé. Notre ambassadeur a appuyé ce dernier dans une 1re lettre que nous n'avons pas, en invoquant la question de qualité ; à en croire la 2de, son père lui aurait répondu que ce n'était là que fumée. Dans sa réponse, formulée cependant en termes très respectueux, notre ministre entre en détails sur les conditions qu'il souhaite au mariage de sa sœur, sans la contraindre sans doute, mais comptant sur sa raison pour l'y amener par persuasion. Cette lettre est datée du dernier Juin 1601 (1).

Cette lettre mérite d'être reproduite presque en entier, par les curieux détails de vie et de mœurs qu'elle renferme sur la société belge au début du XVIIe siècle.

Monsieur mon père,

Pour respondre d'ordre à voz dernières, je vous diray premièrement que si ce personaige n'est furieux, de ma part, je m'y fusse tousiours beaucoup plus tost incliné qu'à nul aultre estant de la qualité qu'il est, qui me samble est un point que nous debvons principalement désirer pour nous maintenir et agrandir ; car certes, quoy que vous disiez aulcunes fois estre fumées, vous me pardonnerés, s'il vous plaict, mais il m'est advis que le monde de mainte-

(1) Ibid. vol. 2, fo.

nant tous les jours de plus en plus se gouverne par là, et qui n'est rien on n'en faict point de compte, et en nostre pays principalement ; car encor icy l'argent faict quelque chose, mais là argent sans estre bien né ou advancé je me (bande ?). On les faict disner deux fois s'ilz sont plus risches et puis c'est tout, mais d'hônneur on n'en donnerat pas dadvantaige pour un double, toutesfois si la dame ne le gouste c'est encor un point plus considérable, estant chose trop dangereuse en telz cas de ne donner libre cours aux voluntéz et inclinations des partyes ; mais je croys que luy représentant c'est honneur et grandeur ayant le cœur si bien assiz comme ell' ha, qu'encor elle le pèserat et y penserat plus à loysir, voulant postposer peut-estre d'aultres commoditéz à celle qui luy importeroit tousiours le plus.—de l'aultre qui de sa persone est aggréable et de bonne maison ; je n'y pourroys aussy contredire, mais il y a aussy toutesfois beaucoup à considérer, car si bien je mesprise aulcunnement les rischesses, c'est au regard de la noblesse que je préféreray tousiours et nommément pour ceux qui veuillent vivre au monde et en cour, mais aussy je ne suis pas si philosophe que pour cela je me veuille desnuer de tous moyens, sçachant bien qu'il fault que l'un soustienne l'aultre, et ce gentilhomme icy ha si peu de dix ou 12 mille florins que je ne sçay comme de cela on pourroit faire bonne saulce ; s'il y avoit honestement pour vivre et voyres encor quelque chose moings, je dirois que ce seroit un très-bon party, mais dix ou 12 mille florins (1) à révérence deparler il n'y aurat pas quasi pour *las cintas de los çapatos* (2) et que

(1) Que représentent ces chiffres ? M. R. Chalon a publié dans la Revue belge de statistique 1871, p. 186 des recherches sur la valeur intrinsèque du florin de Brabant, calculée a raison de fr. 222, 22 le kilog. d'argent fin. D'après cet éminent numismate, le florin, qui a tant varié, était en 1599 de 2,52 fr. valeur intrinsèque. Ce chiffre ne tient pas compte du pouvoir de l'argent. Depuis 1575, Leber (appréciation de la fortune privée) admet le multiple 2. Depuis lors (1840) il y a eu des modifications. Le V[te] d'Avenel (Richelieu et la monarchie absolue. Paris, Plon 1884, t. II, p. 165) admet le multiple de 3 pour l'époque de Louis XIII. Tout combiné, pour représenter en francs de pouvoir moderne, on pourrait donc multiplier les chiffres de florins par 2,52 (valeur intrinsèque) 3 (pouvoir) ; 10 000 florins égalent donc 75.600 francs (valeur 1870).

(2) Pour les cordons des souliers.

vous debviez par manière de dire aschepter un homme à beaux deniers comptans et que ma seur luy donne à disner, l'entretienne d'habilz et de tout ; je me doubte que peut-estre on s'en pourroit repentir apprès et qu'encoires les moyens n'y seroint pas de son advancement ; il ne le pourroit avoir que par vostre moyen, estant encor ieusne comme il est et me samble qu'employant là vostre crédit vous le diminueries d'aultant pour l'advancement de vostre propre filz, qui est mon frère de l'Embeck (1) .... Je dicts tout cecy par manière de discours et de petites considérations que j'ay et afin de n'estre trop prolixe, je vous diray s'il vous plaict en un mot le désir que j'auroys, est que ma seur treuvàt quelque bon gentilhomme qui heut moyens de s'entretenir honestement et tant plus grand et principal qu'il seroit tant mieux, et ne veux pas qu'il donne rien à ma seur, car nous treuverons Dieu aydant aussy pour elle ce qu'elle aurat de besoing pour s'entretenir en mesme estat, quand j'y debvrois engaiger ma robe et me samble que persone ne s'y pourroit ny debvroit advancer à moing de 3 mille florins de rente ou fort approschant ; toutesfois il y peut avoir d'autres raysons que ijgnore lesquelles vous sçaurés fort bien examiner et vous donneront peut-être occasion d'y prester l'oreille, à quoy ie me remects et passeray aux affaires de ma charge....

Sur ce le Créateur qui vous doint
Monsieur mon père en santé et prospérité vos désirs.
A. Rome, ce dernier de juing 1601.

Vostre très-humble et très-obéissant fils.
JEHAN RICHARDOT.

A. Monsieur, Monsieur de Richardot, conseiller du conseil d'Estat et chef président du Conseil Privé de Leurs Altèzes Sérénissimes.

à Bruxelles.

(1) Deux de ses frères ont porté ce titre de Lembeke V. Vegiano, Nobil. des Pays-Bas, loc. cit.

Richardot résida à Rome, pour les archiducs, de novembre 1600 jusqu'au milieu de 1603. En récompense de ses services et de ses mérites, il avait été nommé au siège épiscopal d'Arras (1).

Les archiducs-souverains de Belgique, nous dit-on, tâchaient d'user avec sagesse de l'Indult de présentation qu'ils invoquaient. Leurs historiens contemporains sont d'accord à affirmer le soin religieux qu'ils apportaient dans leurs choix. Albert, au dire de Montpleinchamp et d'Aubert Le Mire, n'y procédait qu'après s'y être préparé par la réception des S. Sacrements (2). Il appréciait la haute importance que présentent ces nominations pour la discipline et pour le bien des âmes. Il est intéressant de l'entendre s'en exprimer lui-même, quelques années plus tard, dans une lettre écrite le 21 décembre 1607 à son représentant d'alors à Rome, l'auditeur de rote Hermann d'Ortenberg (3). « Depuis que nous sommes venus à la succession de ces estatz, écrit-il, l'un de nos principauls soings a esté de bien pourvoir aux Eveschés, abbayes et aultres dignités ecclésiastiques et exhorter le prelats et supérieurs de sérieusement regarder à la vie et conduite des ecclésiastiques réguliers et seculiers, afin qu'à leur exemple, le peuple se dispose tant mieulx à la piété et dévotion. Et de vray, nous avons ceste consolation et en rendons grâces à Dieu, que de jour à aultre l'on y voit de l'amendement, mais nous ne pouvons pas encore dire de mesme de notre conté de Bourgogne qui est plus éloigné de nous. » Ce fut avec plaisir que le Pape donna à Richardot le titre épiscopal ; il le dit dans un bref plein d'affection aux archiducs.

Richardot, muni de son titre épiscopal, demeura encore quelque temps à expédier les affaires de la résidence, jusqu'à l'arrivée de son successeur don Pedro de Tolède, qui était grand aumônier de la cour de Belgique. Nous aurons peut-être à reparler de ce

(1) Lettre des archiducs au Pape en date du 14 Avril 1603. Neg. Rom. vol. 3 f° 138.

(2) Montpleinchamp. Histoire, p. 532. Le Mire. Vita, p. 105. Cf. Gallia christiana ad François III. Atrebat, t. III, col. 57.

(3) Nég. Rom. vol. 6, f° 253.

prélat, qui viendra reprendre son poste à la chapelle princière à la fin de Janvier 1605 (1).

Ne citons qu'en passant le chiffre de son aumôsne mensuelle qui prouve la largesse charitable des princes. Elle est de 560 fl., portée au *libro de Razon* de la maison de l'archiduc ; il en disposait librement sans qu'on eût à lui en demander compte en aucun temps (2).

Nous ne savons rien de la carrière épiscopale de Jehan IX Richardot à Arras. La notice que lui consacre la « Gallia christiana » est purement biographique (3) ; tandis qu'elle consacre un article assez long au prélat célèbre, son grand oncle, François Richardot qui l'avait précédé sur le même siège (4) et dont on a conservé entre autres un discours synodal (5).

Notre prélat ne se perpétua point d'ailleurs sur ce siège, Il y resta environ cinq ans. C'était en 1609, les affaires de nos princes à Rome étaient alors gérées par l'auditeur de Rote, Hermann d'Ortenberg, originaire de Gueldre. Son *interim* commencé en 1605 au retour de Don P. de Tolede se prolongea jusqu'au 27 sept. 1610.

Ortenberg est qualifié dans sa lettre de nomination au Pape, de « Celeberrimus Senatus Rotae auditor. » Son interim qui fut donc assez long, fut aussi très laborieux. C'est à cette époque que se négociait la trêve entre les archiducs-souverains et les états révoltés. Cette affaire préoccupait le St. Siège. Le Pape Paul V, et le cardinal-neveu Borghèse y reviennent plus d'une fois. Tout en se fiant à la religion du prince des Pays-Bas, le Pape craignait que les catholiques des provinces rebelles ne fussent sacrifiés au besoin de repos. Une correspondance suivie s'échange entre Rome et Bruxelles au sujet du souci à prendre de la liberté des catholiques de Hollande (7). Le Pape insista si bien que les princes catholiques se

(1) Bentivoglio Relazione di Fiandra, p. 152. — Neg. Rom. vol. 4. Lettre des archiducs au Pape, en date du 29 Janvier 1605.

(2) Archives du royaume Cour des comptes. Comptes de l'hôtel, nº 1837, fº 5.

(3) G. Chr. t. III, col. 351.

(4) Ibid. col. 348-349.

(5) Synodicon cameracense.

(7) Lettres d'Ortenberg aux archiducs, du 1 et du 8 Septembre 1607, des

gardèrent d'oublier ce point essentiel malgré les considérations urgentes de politique et de guerre qui les induisait à finir les hostilités (1). On obtint des Hollandais une promesse de garantie pour les catholiques de leurs états ; avis en fut envoyé à Rome ; nous avons le billet du Président Richardot ordonnant au secrétaire d'état Prats de faire copies de pièces pour en donner part à S. S. par ordre de S. A. (2). Quand Ortemberg fit la communication à Paul V, S. S. « montrant adjouster peu de foy aux promesses hollandaises, respondit qu'elle priait Dieu qu'il fisse la grâce qu'iceulx maintinssent leurs promesses. » (3) Le pape n'avait pas tort : l'évènement lui donna raison, et nous savons notamment par les actes diocésains d'Anvers l'inexécution de ces promesses pour le Brabant Septentrional et les négociations menées en France par Le Mire pour les faire observer (4).

Cette affaire était grave ; il y en eut d'autres encore, que nous ne pouvons que rappeler et qui occasionnèrent beaucoup de besogne à Ortenberg. L'affaire du prince de Condé, celle de la succession de Clèves et Juliers menaçaient de troubler l'Europe. Henry IV y était mêlé et sans doute y cherchait une querelle ; le Pape au contraire désirait la paix des princes chrétiens ; et le prince Albert des Pays-Bas, frère de l'empereur, beau-frère de Philippe III, voisin de Juliers et de la France, était trop intimement mêlé à tout pour ne pas y avoir de l'influence et y jouer un rôle (5).

archiducs à Ortenberg du 22 Septembre, d'Ortenberg aux archiducs du 15 décembre. Nég. rom. vol. 6, f° 182 à 250 passim. Bentivoglio. Trattato della Tregua, lib. 1, init. et passim. Le pape lui avait strictement recommandé ce point.

(1) Voir les instructions données par les archiducs à leurs plénipotentiaires pour la trêve, dans la Relation du Président Jeannin. Mém. hist. de France. Pièces préliminaires.

(2) Neg. rom. vol. 8 f° 75. Note du 25 avril 1609, f° 76. Lettre des archiducs à Ortenberg, même date, annonçant la trêve.

(3) Lettre d'Ortenberg aux archiducs 16 mai 1609. Ibid f° 88.

(4) Voir les négociations et les difficultés des évêques d'Anvers Miroeus et Malderus, dans de Ram. Synopsis Episcopatus antverpiensis. Bruxelles Hayez 1856. — de Ridder. Mém. hist. et crit. sur Aubert Le Mire. Mém. acad. roy. de Belgiq. coll. 4° t. 31, p. 19-21, etc.

(5) Voir Henrard. Henry IV et la princesse de Condé, passim.

Paul V souhaitait d'ailleurs aider l'archiduc à travailler au bien de ses Etats. Chose assez bizarre, le prince semble avoir voulu profiter de la bienveillance du St. Siège pour obtenir de lui une faveur toute spéciale. S'il sort un peu de notre sujet, ce détail est assez intéressant pour mériter une parenthèse. On sait qu'avant la cession des Pays-Bas, il avait été question du titre que porterait le prince des Pays-Bas et qu'Albert aurait trouvé plus convenable le titre de *roi* (1). On ignore, je crois, qu'en 1609, le prince fit faire près du Pape des démarches indirectes pour en obtenir le titre royal. Paul V, d'après une lettre d'Ortenberg au secrétaire Prats, paraît avoir été surpris de cette demande officieuse faite en dehors des voies diplomatiques. Il répond qu'il souhaite aux princes tout honneur mais que cette question réclame mûre réflexion. On dit au Pape qu'on s'était adressé à lui officieusement pour ne pas être exposé à un refus public (2).

Ortenberg eut, on le voit, de graves affaires à traiter et sa correspondance est du plus haut intérêt. Il est vrai qu'à la même époque la nonciature des Pays-Bas était occupée par un prélat de premier ordre qui exerça grande influence et dont les écrits ont déjà jeté sur cette même période une vive lumière. Ce nonce est Gui Bentivoglio (3), plus tard cardinal, dont les relations historiques, outre le mérite d'un style de maître, donnent sur les hommes et les choses de l'époque les indications les plus précieuses (4). A part ces écrits du savant et habile prélat, nous savons encore peu de chose des nonciatures de Bruxelles. La liste des nonces elle-même

(1) Gachard. corresp. de Philippe t. II, introd.

(2) Lettre d'Ortenberg au secretaire Prats. Nég. rom. vol. 8 f° 96.

(3) Nommé le 12 Mai 1607. Brefs du Pape, Paul V, l'un à l'archiduc, l'autre à l'infante. Nég. rom. vol. 6 f° 118 et 122. — Lettre de Bentivoglio à l'infante, f° 116.

(4) Nous l'avons déjà cité plusieurs fois. — Il a écrit entre autres : Relazione delle Provincie Unite di Fiandra. — Relazione de Fiandra civè di quelle provincie che restano sotto l'ubbidienza de Serenissimi archiduchi. — Trattato della tregua de Erandra. — Relazione della mossa d'arme per le cose de Clèves Giuliers — Relazione della fuga di Francia d'Enrico de Borbone principe de Conde — Della guerra de Fiandra etc. etc. Nous nous sommes servi des *Opere* ed. Milan 1806, 2 vol. in 8.

n'est pas dressée *ne varietur*. Les archives du Vatican ne nous ont encore livré que quelques fragments des lettres du 1er nonce, Mgr de Tricarico ; il est à espérer qu'elles fourniront bientôt de plus amples richesses (1).

Hermann d'Ortenberg avait donc rendu à L. A. pendant sa gestion un service long et difficile. Sa correspondance est volumineuse ; elle s'adresse aux princes eux-mêmes, souvent aussi au secrétaire d'état Prats, qui semble être son protecteur et son ami à la cour de Bruxelles.

Le 23 Mai 1609, il apprend à Rome la mort de Guillaume de Berghes, archevêque de Cambray ; il écrit au secrétaire Prats pour lui demander d'appuyer sa candidature à ce siège (2).

Le Président Richardot avait pris les devants. Il avait très grand crédit, nous dit le nonce Bentivoglio (3) ; il avait eu de très grands emplois et les affaires les plus importantes des Pays-Bas étaient presque toutes entre ses mains.

En bon père, le président songea à son fils pour le siège archiépiscopal vacant et le demanda pour lui aux princes. Il semble que le succès en dut être assuré aussitôt pour tous, car Ortenberg, en présence du fait, ne songe pas à insister.

Le 6 Juin, il écrit de nouveau à son ami Prats, fonctionnaire probe et attentif, mais dont l'influence ne pouvait balancer celle du Président. Un peu de dépit perce dans la lettre intime du prélat. Il se désiste de toute candidature au siège de Cambray, vu les services de M. Richardot qui veut, dit-il, y *planter* Monsieur d'Arras, son fils. Il se rabat sur ce dernier siège, et c'est à l'évêché d'Arras qu'il aspire pour y remplacer (4) J. Richardot. Il obtint effectivement ce siège (5) qu'il devait occuper pendant seize ans, mais demeura encore

(1) Nous savons déjà par les voyages de MM. Gachard et Ruelens en Italie que les bibliothèques italiennes contiennent de riches trésors sur la nonciature des Flandres, surtout les bibliothèques princières. Cf. suprà

(2) Nég. rom. vol. 8 f° 91.

(3) Tr. della Tregua. Opere, I, p. 296.

(4) Nég. rom. vol. 8, f° 102.

(5) Gallia christiana t. III, col. 351.

plusieurs mois à Rome jusqu'à l'arrivée, en septembre 1610 du conseiller Philippe Maes (1) son successeur.

Richardot obtint donc le siège archiépiscopal de Cambray. Il paraît que quelques difficultés entourèrent son avènement. On ne sait aucun détail de son administration qui ne fut pas longue, car il mourut en 1614. Depuis sa nomination à Arras, on ne trouve plus son nom mêlé aux affaires politiques. Nous avons parcouru le recueil des synodes et conciles provinciaux de Cambray : aucun ne tombe dans la période de cinq ans qu'il y passa. On ne le voit paraître un instant encore que dans une cérémonie religieuse faite en grande pompe à Bruxelles ; c'est à la translation des restes de St. Albert, évêque de Liège, dont le corps reposait à Reims. Richardot est mentionné parmi les prélats présents à cette cérémonie, au carmel de Bruxelles, avec l'archevêque de Malines Hovius, et le nonce Bentivoglio (2).

L'historien de l'Eglise de Cambray nous dit en termes laconiques que ce fut un prélat fort recommandable. Son corps repose devant le grand autel de l'église métropolitaine (3).

Il est intéressant cependant, pour son éloge de reproduire le bref de Clément VIII aux archiducs au moment du départ de Rome de l'évêque nommé d'Arras. C'est la plus belle pièce de son dossier historique (4).

(1) Lettres des archiducs au Pape, du 27 Septembre 1610 nég. rom. vol. 9, f° 181. Ce Ph. Maes est frère d'Engelbert Maes qui est connu en qualité de président du conseil privé. Fils de Jacques et d'Aleyde de la Tour et Tassis, il fut longtemps greffier des Etats de Brabant et devint plus tard président de la chambre des comptes de Lille. Desplanques, Archives du Nord. Archives civiles, t. II, p. 351. Nob. des Pays-Bas, V. 107.

(2) Montpleinchamp, p. 506.

(3) Le Glay. Cameracum christianum. Lille 1849, p. 65. — Le même. Recherches sur l'église Métropolitaine de Cambrai. Paris 1825, p. 68. Dans ce dernier ouvrage, M. Le Glay reproduit la plaque de cuivre trouvée sur la poitrine de l'archevêque et sa croix pectorale planches : IX et X.

(4) Cette pièce (copie) est aux archives nationales *Registre verd*. conseil privé n° 358 vol. 1, f° 1.

Clemens Pp. VIII.

Dilicte fili nobilis vir et Dilectissima in Chro filia nobilis mulier salutem et apostolicam benedictionem. Jam redit ad Nobilitates Vestras nostra bona cum Venia et benedictione Venerabilis frater Joannes Richardotus novus Episcopus Atrebatensis qui apud nos et apud hanc sanctam Sedem, In qua meritis imparibus proesidemus, oratoris Vri ordinario munere annos aliquot est functus, atq ita functus ut fidem prudentiam ac diligentiam In rebus Vris tractandis egregie prestiterit, et non solum nobis modestia et probitate, sed splendore et vitae exemplo, Romanae Aulae et magno huic orbis Terrae theatro cumulate satisfecerit : Nos autem non solam benigne Illum semper vidimus, et audivimus, sed quo magis Illum Nobilitatibus Vris fidelem addictumque perspicièbamus, tanto magis erga eum afficiebamur, quare et Vâ causâ et suo merito Illum valde amamus et Insigni illi ecclesiae Libenter proeficimus, ac sane confidimus in Dnô fore ut Is Divina Juvante grâa et Vrûm et Nrûm de se judicium preclare sustineat ; Ita ut ejus Pastoralis cura Gregi Illi ejus fidei credito sit sisce difficillimis temporibus, vobis etiam pie, ut soletis suffragantibus valde utilis et salutaris. Ex eo igitur nobilitates Vrae uberius intelligent et de Nrâ Salute per Dei Gratiam, et de Nrô In Vos Paterno amore et perpetua voluntate, nam etsi Id vobis perspectum esse non dubitamus, vos nobis esse carissimos quos in filiorum lôco habemus In Corde Nrô Intimo et In visceribus Jesu Chri, perJucundum est tamen nobis id magis magisque persuasum esse nobilitatibus Vris quibus summam a Domino felicitatem toto ex animo optamus et precamur.

Datum Romae apud Stos apostolos sub Annulo Piscatoris Die XXIJ Junij MDCIII Pont Ntri aº 12.

Telle est, bien rapidement esquissée, la figure de ce prélat, un instant diplomate, qui nous a paru mériter quelque attention comme étant le premier qui ait rempli à titre officiel de ministre résident, la mission de représenter la Belgique indépendante près du St. Siège.

V. Brants.

L'ÉVOLUTION DE LA CRITIQUE.

En ces jours, la critique et l'histoire littéraire se tournent volontiers vers le passé. Elles scrutent et fouillent les coins restés obscurs avec ce soin scrupuleux qui est devenu une habitude intellectuelle. Elles revisent, non toujours pour les contredire ou les casser, les jugements traditionnels. L'instabilité des succès contemporains, l'immoralité d'œuvres acclamées, leur pauvreté bientôt reconnue rebutent les meilleures volontés, lassent les plus patients. Ce détachement est une garantie de la liberté des appréciations : un enthousiasme trop vif pour des gloires actuelles pourrait l'entamer. On n'est pas disposé à juger impartialement et sainement, lorsqu'on est enrôlé dans une école militante, active, féconde.

Les efforts de la critique, appliqués suivant une compréhension large, souvent neuve du mouvement littéraire, ont produit déjà un ensemble de jugements que l'on peut considérer comme définitifs, sur les noms et les œuvres mêmes qui furent, il y a un peu plus d'un demi-siècle, l'occasion de batailles épiques. L'esprit public y trouvera une direction ; l'éducation du goût, en dépit des troubles qu'apportent les théories inconsistantes qui se poussent les unes les autres comme les nuées, aura une base sérieuse dans la connaissance des époques antérieures ; elle pourra se faire, elle se fera selon la vérité. Il n'y a pas de cause plus considérable du désarroi intellectuel et littéraire de l'heure présente que l'absence de traditions et d'un fond d'appréciations communes. Cette situation est un legs du romantisme. La révolution qu'il opéra était très nécessaire pour bien des motifs ; mais dans toute révolution on commet deux sortes de fautes : d'une part, on dénigre le passé, on donne aux institutions, aux œuvres, aux mœurs, aux choses, que l'on veut renverser ou transformer, une signification, une interprétation,

une portée exagérées ; d'autre part, l'on se croit tenu de faire en tout le contraire de ce qui a été fait précédemment. Les romantiques, en révolutionnaires parfaits qu'ils voulaient être, se gardèrent d'omettre l'un de ces excès. Et il est résulté de là que, sur bien des points, on a passé au-delà du but primitif et légitime. Ainsi, en vue de réagir contre l'élégante sécheresse de la langue du dix-huitième siècle, pour rendre à l'idiome français la souplesse et la couleur, on menaça de le mutiler et de lui enlever ses caractères propres de distinction et de clarté. Il fallut pour arrêter cette dislocation tout le prestige de Victor Hugo. Et puis, l'on en vint à contester les gloires les plus sûres, les plus universelles de la littérature française. Rien ne fut épargné pour abaisser et ridiculiser. Il parut y avoir un antagonisme mortel entre Racine et Victor Hugo, entre classiques et romantiques. Bien que le chef déclarât ignorer ce que c'était que le classicisme et le romantisme, — il y avait là sous sa plume, un petit mensonge, car il avait lu la *Littérature* de madame de Staël où la distinction est introduite et appuyée, — on écrivit de copieuses dissertations, pour expliquer le sens et faire voir la fécondité de ces mots. Trop souvent, les raisons furent remplacées par des injures. Les classiques, hommes d'ancien régime, s'efforçaient de garder dans la mêlée, comme leurs pères de Fontenoy, les procédés courtois, mais s'exaspéraient ; les autres, avec leurs braves épées de Tolède, bien trempées, paraient les coups et s'emportaient en des fureurs qui paraissaient très sincères.

Le romantisme, tué par son héritier plus ou moins authentique, le naturalisme, est entré dans l'histoire. Aux vivacités d'autrefois, aux disputes étroites, ont succédé des recherches faites avec calme, suivant des vues larges, et un éclectisme justifié. Il y a, il est vrai, d'honnêtes gens qui ne réussissent pas à comprendre que l'on puisse, sans se faire violence, aimer le passé et ne pas dédaigner le présent, qu'il est très permis également de croire au génie de Lamartine et de Victor Hugo, sans être amené nécessairement à qualifier Racine d'imbécile. Il y a

encore les arrivants, dont l'intérêt est d'attirer l'attention sur eux, sur leur personne, sur leur costume, et, s'il est possible, de l'y concentrer tout entière. S'il est une règle bien établie de l'éloquence foraine, c'est celle qui consiste, après les grands airs de cuivres, à crier à tue-tête que l'on tient enfin la grande invention si longtemps désirée, que l'on est le seul, le vrai, l'unique Mangin. Mais les retardataires presseront le pas ou resteront en route ; les aspirants enfiévrés s'assagiront, — pour faire place à d'autres, qui les traiteront de perruques, puisqu'on est toujours une perruque pour quelqu'un. — En tout cas, l'ébranlement qui a suivi la guerre des romantiques et des classiques tend à sa fin. Les questions sont examinées froidement et résolues sans parti-pris. On peut prévoir que bientôt s'imposera cette opinion que, dans un panthéon, s'il faut faire place aux nouveaux venus, marqués pour l'immortalité, il n'est pas absolument requis de jeter au tombereau les os des vieux. Une époque va venir où la critique abandonnera les airs de bataille et réservera toute sa chaleur pour la partie de son rôle qui est la plus belle, la plus difficile et la plus tentante, celle que Chateaubriand lui indiquait et qui consiste à mettre en lumière, à faire valoir les beautés des grandes œuvres.

Dans les dernières années, la partie historique de la littérature française a été l'objet de travaux importants dont les conclusions concordent sensiblement. Il y a nombre de résultats acquis. Il reste à les systématiser, à les formuler en synthèses, à les mettre en circulation, à les présenter de telle manière qu'ils puissent arriver promptement et sûrement à tous. C'est une synthèse, très personnelle d'ailleurs, qu'annonce M. Brunetière dans son volume intitulé, l'*Evolution de la critique* (1). Il y publie, en utilisant les notes de cours d'un de ses

(1) *L'Evolution des genres dans l'histoire de la littérature*, leçons professées à l'Ecole normale supérieure par Ferdinand Brunetière, tome premier, *l'Evolution de la critique depuis la Renaissance jusqu'à nos jours*. Paris, Hachette, 1890.

élèves, des leçons professées à l'Ecole normale supérieure. Il se réserve, dit-il, le droit d'améliorer ce volume, s'il est bien accueilli, et de le faire profiter des observations qu'il pourrait provoquer. Il s'agit ici, on le voit, d'une œuvre dogmatique ou didactique, dans laquelle l'auteur entend développer un enseignement mûri, des appréciations qui veulent être définitives. L'*Evolution de la critique* n'est que l'*Introduction* d'un ouvrage considérable, dont M. Brunetière trace en grandes lignes le programme et indique l'ordonnance. Il a le projet d'exposer, d'une manière scientifique, c'est-à-dire dans un ordre systématique et avec tous les détails utiles, le problème de l'*Evolution des genres dans l'histoire de la littérature*. Les genres naissent, grandissent et défaillent. En mourant, ils font place à d'autres genres qui sortent de leurs débris. Le fait est reconnu et suffisamment établi. M. Brunetière se propose d'étudier cette loi d'une façon suivie dans l'histoire de la littérature française. De plus, il a en vue d'appliquer à cette littérature les procédés de l'histoire naturelle ; c'est la doctrine de l'évolution qu'il veut utiliser dans l'histoire littéraire et dans la critique. Son entreprise est considérable et neuve. Depuis les premiers travaux de M. Taine, la littérature française n'a pas été, semble-t-il, l'objet d'une tentative d'une aussi vaste portée.

J'ai cru intéresser les lecteurs du *Muséon* en leur donnant un aperçu du plan général qu'indique M. Brunetière et des matières qu'il aborde dans ce volume. D'ailleurs, à comparer le professeur et le feuilletoniste, le professeur l'emporte. Dans ces pages, rien ou peu de cette outrecuidance, de ces hauteurs que l'écrivain prend d'ordinaire dans ses articles de critique. On ne peut pas dire qu'il ait réformé son style. Il affecte dans une moindre mesure les expressions, les tournures surannées, auxquelles il a habitué ses lecteurs ; mais il garde certaines locutions devenues étranges et qu'il ne parviendra pas à faire rentrer dans l'usage. Il lui plaît par moments, — car c'est évidemment une allure voulue, une fantaisie, — de rendre sa pensée d'une façon obscure ou franchement incorrecte.

L'œuvre, dont M. Brunetière commence la publication, comprendra quatre parties, dont la dernière donnera les *conclusions*. Ces conclusions, ni l'*avant-propos* du présent volume, ni la *leçon d'ouverture* qui le suit ne les laissent deviner. L'auteur a, dit-il, toute une année pour y songer ; il les laisse encore quelque temps et volontiers flotter dans le vague ; mais ce serait jouer de malheur que de ne rien tirer d'utile pour la solution ou la position de quelques questions très générales des matières qu'il aura à traiter suivant la méthode qu'il expose. Dans ses premières pages, il fait entrevoir son dessein par des exemples. Il montre comment la peinture originairement — il parle des temps modernes — *religieuse* est devenue successivement *mythologique*, *historique*, *iconique*, *de genre*, *de paysage*, *de nature morte*. Il cite un exemple tiré de la succession des formes dans le roman français, qui s'offre à nous d'abord sous la forme presque historique de l'*Epopée* ou de la *Chanson de geste*, accueille la légende dans les *romans de la Table-Ronde*, devient le *roman d'aventures*, et par les *Amadis* et l'*Astrée*, aboutit aux romans presque « historiques » de Mademoiselle de Scudéri et enfin au *roman de mœurs* : à la *Princesse de Clèves*, à *Gil-Blas*, au *roman de mœurs intimes*, au *roman de mœurs exotiques*.

Cette succession de formes dans un même art suggère plusieurs questions que l'auteur s'attachera à résoudre. Comment ces formes diverses se sont-elles dégagées les unes des autres ? Quelle est leur valeur esthétique relative ? Quelles sont les lois, s'il y en a, qui gouvernent la succession des formes ? — Ces questions ne peuvent être abordées immédiatement. Il faut d'abord vérifier l'instrument qui doit servir aux recherches. Il faut savoir « comment la critique, de la simple expression d'un jugement ou d'une opinion qu'elle a longtemps été, qu'elle est encore pour beaucoup de gens, comment la critique est devenue, je ne dis pas une dépendance ou une province, mais véritablement une science analogue à l'histoire naturelle » (page 9). De là cette *Esquisse de l'évolution de la critique en France* à laquelle

est consacré tout le premier volume, sauf le programme, dont il faut achever de donner l'idée.

Le deuxième volume entamera le sujet annoncé et traitera la question de l'*Evolution des genres*. Cette question en comprend au moins cinq autres. Il faudra rechercher 1° si les genres sont autre chose que des mots, des catégories arbitraires, imaginées par la critique pour son propre soulagement, s'ils *existent* vraiment dans la nature et dans l'histoire ; 2° comment ils se dégagent de l'indétermination primitive, comment s'opère en eux la *différenciation* qui les divise d'abord, qui les caractérise ensuite, et enfin qui les individualise. Troisième question, celle de la *Fixation* des genres ou des conditions de stabilité qui leur assurent une existence non plus seulement théorique, mais historique. Quatrième question, la plus complexe peut-être et la plus obscure de toutes : quels sont les *modificateurs des genres ?* Enfin, en cinquième lieu, il faudra chercher s'il y a des *lois du phénomène* ou si l'évolution de chaque genre ayant ses lois à elle, il n'y a pas de loi générale de l'évolution des genres.

La troisième partie consistera dans la vérification des théories émises par des exemples. L'auteur en choisit trois. Il montrera dans l'*Histoire de la tragédie française*, *comment un genre naît*, *grandit*, *atteint sa perfection*, *décline et enfin meurt*. Il étudiera ensuite *comment un genre se transforme* ; il « montrera sous l'action de quelles influences du dedans ou du dehors l'éloquence de la chaire, telle que l'a connue le XVIIe siècle, est devenue de nos jours la poésie lyrique de Lamartine, d'Hugo, de Vigny, de Musset. » Enfin on verra dans l'*Histoire du roman français* comment *un genre se forme du débris de plusieurs autres*.

Le quatrième volume enfin contiendra les *conclusions* générales du cours que l'auteur réserve, comme je l'ai dit déjà.

Sur ce que sera l'ouvrage en lui-même, il serait prématuré de porter un jugement. La leçon d'ouverture indique les

questions et indirectement signale les difficultés ; mais elle ne révèle qu'imparfaitement le sens des théories. Toutefois le système, dès maintenant, apparaît suffisamment, ce qui en est l'essence est décrit en termes assez clairs, pour qu'on puisse, à ce sujet, émettre une réflexion. Ce système a été préparé par les théories de Taine et par l'application qu'il en a fait en toutes ses œuvres de critique. M. Brunetière se propose de prolonger une voie tracée, dont les jalons déjà ont été posés au loin. La critique *scientifique* a été invoquée souvent et plusieurs esprits positifs ont essayé d'en déterminer les procédés. M. Brunetière se présente avec d'amples formules et annonce des résultats considérables. Mais sera-t-il plus heureux que d'autres ? Son œuvre réalisera-t-elle l'exactitude, la rigueur, la netteté mathématiques, qui sont les caractères des sciences naturelles en ce qu'elles ont de définitif ? Lorsqu'on fait servir à l'histoire littéraire, la méthode et les doctrines des sciences naturelles, ne se trompe-t-on pas ? Certes, parmi les hypothèses qui ont été émises dans ces sciences, il n'en est pas de plus considérable, de plus synthétique que celle de l'évolution. D'excellents esprits, en tenant ferme sur les réserves qu'appelle l'extension absolue de la thèse, l'admettent comme démontrée. D'autres, sans la juger à fond, utilisent les indications précieuses qu'elle donne pour la connaissance et la classification des êtres. L'hypothèse, accueillie dans les sciences naturelles, a pénétré ailleurs. On a tenté de l'adapter au progrès des idées. On a voulu expliquer, en s'y appuyant, non-seulement le développement de la matière, la transformation des êtres, les apparitions successives des espèces, mais l'histoire tout entière de la civilisation en ce qu'elle a de plus intellectuel, la morale et la religion elle-même. Sans entrer dans les considérations d'orthodoxie, il faut reconnaître que les résultats obtenus se bornent à quelques lois incertaines et mal assises. Avant d'appliquer aux sciences morales et historiques le procédé des sciences naturelles ou plutôt de jeter les premières dans le moule des secondes que l'on étend outre mesure, on ne se demande pas si les

éléments sont les mêmes, si le procédé excellent d'une part atteindra ailleurs son effet, si l'on ne risque pas de laisser en dehors des séries entières d'éléments, parce qu'ils sont réfractaires à l'analyse, telle qu'on s'obstine à la pratiquer. Outre les causes physiques et les faits, il y a des agents libres ; il y a des intelligences, il y a des volontés, qui se déterminent, choisissent, dont les circonstances préparent, aident, secondent l'action, mais sans la commander, ni l'imposer, sans absorber, jamais entièrement du moins, l'activité personnelle. La liberté, la personnalité, l'individualité sont menacées ou réduites. L'originalité, comment en rendre compte par les actions, les influences fatales ? La « monade inexprimable, » comment la saisir ? Ces objections essentielles, M. Brunetière les rappelle dans les pages où il expose les idées de Taine ; il admet qu'elles sont sérieuses ; mais il ne s'en émeut pas. Pourtant, si elles sont solides, le système est ébranlé, il est incomplet ; le voilà réduit à une valeur auxiliaire et la critique « scientifique » n'est pas fondée. M. Brunetière cite lui-même le passage suivant de Sainte-Beuve, qui démontrait la fausseté du système absolu de M. Taine :

« Lorsqu'on dit et qu'on répète que la littérature est l'expression de la société, « il convient de ne l'entendre qu'avec bien des précautions et des réserves.

« L'esprit humain, dites-vous, coule avec les événements comme un fleuve ? Je « répondrai *oui* et *non*. Mais je dirai hardiment *non* en ce sens qu'à la différence « d'un fleuve, l'esprit humain n'est point composé d'une quantité de gouttes sem- « blables. Il y a distinction de qualité entre les gouttes. En un mot, il n'y avait « qu'une âme au XVII[e] siècle pour faire *la Princesse de Clèves :* autrement il « en serait sorti des quantités.

« Et en général il n'est qu'une âme, une forme particulière d'esprit pour faire « tel chef-d'œuvre. Quand il s'agit de témoins historiques, je conçois des équiva- « lents ; je n'en connais pas en matière de goût. Supposez un grand talent de « moins, supposez le monde ou mieux le miroir magique d'un seul vrai poète « brisé dans son berceau à sa naissance, il ne s'en rencontrera plus jamais un « autre qui soit exactement le même ni qui en tienne lieu. Il n'y a de chaque vrai « poète qu'un exemplaire.

« Je prends un autre exemple de cette spécialité unique de talent. *Paul et « Virginie* porte certainement des traces de son époque ; mais si *Paul et Virginie* « n'avait pas été fait, on pourrait soutenir par toutes sortes de raisonnements

« spécieux et plausibles qu'il était impossible à un livre de cette qualité virginale « de naître dans la corruption du XVIIIe siècle : Bernardin de Saint-Pierre « seul l'a pu faire. C'est qu'il n'y a rien, je le répète de plus imprévu que le « talent, et il ne serait pas le talent, s'il n'était imprévu, s'il n'était un seul entre « plusieurs, un seul entre tous. »

M. Brunetière ajoute : « Je ne discute point l'opinion de Sainte-Beuve : je l'expose ; et, dans l'application des méthodes naturelles à la critique, vous voyez ici précisément où il a voulu s'arrêter. Mais *il faut* sans doute que les idées, une fois lancées, aillent au bout de leurs courses, et, le dernier pas, que Sainte-Beuve n'avait pas voulu faire, il était *inévitable* qu'un plus audacieux le fît. » Ceci prouve tout simplement que Taine ne s'est pas inquiété des raisons irréfutables alléguées par Sainte-Beuve ; ce n'est pas une justification de sa théorie.

* * *

Esquisser l'histoire de la critique, comme le fait M. Brunetière dans le premier tome de son ouvrage, c'est rappeler dans ses grandes lignes l'histoire littéraire tout entière et indiquer les questions principales qui se présentent dans le cours de ses développements. C'est une vérité d'ordre général que l'on ne peut comprendre aucune chose actuelle si on ne l'a suivie dans ses phases antérieures : cette vérité s'applique plus rigoureusement lorsqu'il s'agit de cet ensemble si complexe que l'on nomme une littérature. Pour quiconque veut se rendre compte du mouvement littéraire à notre époque, la meilleure préface et l'étude la plus nécessaire est une esquisse des évolutions de la critique. On exagérerait difficilement l'importance du rôle historique de la critique. Cette influence a-t-elle été toujours heureuse ? On peut le nier. Ce qui est incontestable, c'est qu'elle a été puissante et au niveau des premières. Non qu'elle ait jamais pu susciter un talent on fait éclore un génie. Mais elle oriente l'esprit public. Lorsqu'elle est exercée par des hommes doués d'une autorité reconnue, légitime ou usurpée, elle entraîne

les écrivains. Elle leur signale un but à atteindre ; elle leur indique la voie. Elle les aide à débrouiller ce que leurs conceptions peuvent avoir, dans leurs premières tentatives, d'incomplet, de mal défini, de dangereux. Un branlement général des intelligences peut être provoqué par une conception nouvelle, fruit de l'observation plutôt que de l'inspiration. En France, depuis Ronsard jusqu'à nos jours, il n'y a pas eu une révolution ou une évolution de la littérature et du goût qui n'ait eu pour origine et pour guide une évolution de la critique. Il suffit de parcourir l'*Esquisse* de M. Brunetière pour être convaincu du rôle capital qu'elle a joué dans l'histoire de la littérature française. C'est cette importance que je voudrais noter ici encore, en indiquant les transformations ou les progrès accomplis aux diverses étapes.

Toute la réforme littéraire du XVI[e] siècle et tout le XVII[e] siècle, bien que Malherbe et Boileau combattent Ronsard, est dans le manifeste de la Pléiade, dans la *Défense et illustration de la langue française de Joachim Du Bellay*. Les effets de cette œuvre d'enthousiasme juvénile se sont propagés jusqu'au XIX[e] siècle. Si l'antiquité a été prônée comme ayant réalisé la perfection en tout et proposée comme un modèle dont il eût été inepte de se séparer, si les traditions du moyen âge, en ce qu'elles avaient de plus fécond, ont été méprisées, si la littérature française s'est trouvée isolée de la vie nationale et a pris un caractère aristocratique et artificiel, c'est à Du Bellay et à son manifeste qu'il faut en faire remonter la responsabilité. Pour n'ajouter que ce détail, — mais il a son importance — le drame, dans la période classique, est redevable des fameuses règles premièrement aux critiques philologues du XVI[e] siècle, puis à Chapelain et à d'autres érudits.

Malherbe, qu'a-t-il été par dessus tout ? Un grammairien, un critique. Poète, il l'est dans quelques strophes où il a de la chaleur, du mouvement, de l'ampleur ; mais il est, bien spécialement, l'épurateur du langage, le législateur de la versification,

l'annotateur patient, minutieux et grincheux. M. Brunetière cède un instant au paradoxal plaisir de rapprocher Malherbe des romantiques et des parnassiens. Il y a quelque vérité dans les analogies qu'il indique : Malherbe, le premier, veut que la poésie parle comme tout le monde ; d'autre part, il insiste sur le pouvoir de la forme. Mais Malherbe, avant tout, substitue aux qualités intérieures de sensibilité, de fantaisie, d'imagination, qui faisaient l'essence de la poésie selon Ronsard et ses disciples, les qualités extérieures ou formelles d'ordre, de clarté, de logique, de précision, de régularité, de mesure, qui allaient devenir pour un siècle ou deux, les qualités les plus apparentes et comme telles les plus universelles de la littérature française.

Malherbe, attaqué vivement par Régnier, un poète d'inspiration, par Théophile, un irrégulier, par Balzac, qui, au fond, ne faisait pas autre chose que lui, mais le faisait avec de grandes phrases de mauvaise rhétorique, Malherbe triomphe grâce à l'appui de Richelieu. Le Cardinal avait un intermédiaire, un porte-voix dans l'auteur de la fameuse préface de l'*Adone*, dans Chapelain. C'est ce pédant besogneux qui représente dans les lettres, dans l'Académie, la volonté du pouvoir, la tendance à tout régler, à tout codifier. Il gardera sa situation pendant un quart de siècle.

Boileau ruine son autorité ; mais c'est pour établir la sienne. La poésie ne réussira pas, de longtemps, à s'émanciper. Boileau a rendu de grands, d'incontestables services. Aidé et soutenu par Molière, par La Fontaine, par les plus belles, les plus libres et les plus originales intelligences du temps, il a dégagé les lettres du fatras pédant et précieux et aussi des excès de grossièreté que ne cessait de dégorger la veine gauloise. Boileau, c'est un esprit droit, mais étroit. Suivant M. Brunetière, il représente dans la critique et la littérature du XVII[e] siècle, d'une manière éminente, l'avènement de l'esprit bourgeois. Soit, si l'on admet qu'il y a en Boileau, à ses heures, je ne dis pas seulement de la verve, de l'animation, mais une éloquence généreuse, ce qui ne cadre guère avec la notion ordinaire de

« l'esprit bourgeois ; » et parfois de l'imagination et de la fantaisie, choses auxquelles « l'esprit bourgeois » est rebelle et ne s'entend guère. Dans la partie de son œuvre où il parle de Boileau, M. Brunetière vise à la nouveauté ; en réalité il n'apporte rien de neuf ou de consistant. Il va faire du *législateur du Parnasse* un éloge outré. Boileau, dans ses *Satires* ne blâmait ni ne louait par principes. Dans les *Epîtres* et dans l'*Art poétique*, « il cherche la règle de ses jugements et la trouve. » « Il n'a pas plutôt commencé de réfléchir, dit M. Brunetière pastichant involontairement le commencement du *Discours de la méthode*, qu'il s'aperçoit que tous ceux qu'il attaquait, sans en bien savoir le pourquoi, c'est que, d'une manière, ou d'une autre, ils s'éloignent de la nature. » Pour Boileau l'imitation de la nature voilà la règle des règles, — comme pour Descartes l'évidence était le criterium de la vérité. — Seulement la nature est vaste ; chacun peut la regarder à sa façon, *à travers son tempérament*, dirait M. Zola : il faut donc un principe, qui restreigne, en s'y ajoutant, celui de l'imitation de la nature. Ce principe, c'est celui de l'autorité ou de la souveraineté de la raison, c'est-à-dire que la nature doit être imitée en ce qu'elle a de logique, de conforme à son propre plan, d'universel. — Boileau a-t-il jamais eu ces idées synthétiques qu'on lui prête ? A-t-il médité sur les questions de littérature et d'art ? On en peut douter. Pour approfondir ces questions, il fallait des vues plus larges ; il fallait comparer, rapprocher les littératures les unes des autres, les arts des littératures, et tout le mouvement artistique d'une époque des autres éléments vivants de cette époque. Personne, au XVIIe siècle, ne songeait à cela. Ne demandons pas à Boileau des principes. Vraiment, il ne sait ce que sont principes, eût dit Rabelais. Molière, bien plus ouvert, bien plus moderne que Boileau, n'en savait pas plus long. Et La Fontaine qui lui, pourtant, avait le temps et la disposition de rêver aux principes comme à toute autre chose, lorsqu'il veut essayer de donner les siens, est incomplet et faible, — je parle de la doctrine — ainsi dans l'*Epître à Huet*.

Ce que dit M. Brunetière de l'imitation de l'antiquité chez Boileau est très juste ; Boileau cherche dans les anciens une pierre de touche pour les inventions et le style modernes. Pensez-vous, sentez-vous comme eux, vous exprimez-vous à leur manière ? Vous avez toute chance d'être dans la « nature » et dans la « raison ».

Tel a bien été l'esprit de Boileau en son imitation ; mais cela même est le signe d'une étonnante timidité. Et cependant Boileau est le chef reconnu. Son *Art poétique* est accepté comme le code officiel. Ceci est banal à force d'avoir été répété, mais M. Brunetière eût dû, semble-t-il, y insister : l'*Art poétique* est nul sur les points capitaux, comme sur le point de l'inspiration, tellement qu'on peut se demander si Boileau, inspiré d'ailleurs par moments, s'est rendu compte vraiment de ce qu'étaient l'inspiration et la poésie.

La pauvreté des idées critiques du XVIIe siècle éclate dans la *querelle des anciens et des modernes*.

Dans cette lutte fameuse était engagée la question du progrès. Dès lors, il y a une révolte formelle contre l'esprit de la Renaissance, une révolte légitime en son principe, mais mal conduite, mal dirigée et aboutissant à des confusions dont personne au XVIIe siècle ne sortait et enfin à des conclusions excessives.

M. Brunetière fait honneur à Perrault de quelques progrès réalisés dès lors par la critique. « Il l'a mise, dit-il, sur le chemin de l'esthétique générale, en mêlant constamment dans son *Parallèle des anciens et des modernes* aux réflexions de l'ordre uniquement littéraire, des considérations souvent ingénieuses, tirées des autres arts ou de la science même et en tâchant de les concilier ou de les coordonner les unes et les autres sous la loi de quelques principes généraux. » Il faut reconnaître que si Perrault a indiqué la voie et même a mis la critique sur le chemin, elle est restée longtemps en route. Rien n'a été fait d'appréciable en ce sens avant Diderot qui lui-même n'a pas eu d'influence immédiate. Puis, est-il vrai que ce soit le *Parallèle*

qui ait « consacré le droit des gens du monde à se prononcer sur les œuvres littéraires, en rendant le grand public et les femmes elles-mêmes juges d'une question qui ne semblait être jusqu'alors du domaine ou de la compétence que des seuls érudits » ? Ce droit était reconnu depuis longtemps. Il suffit de citer Rambouillet, les *samedis* de Mlle de Scudéri et le *Cyrus*, où la question est traitée longuement et résolue dans le sens de Perrault. Ce qui est vrai, c'est que la querelle des anciens et des modernes eut un vaste théâtre. L'Europe tout entière y fut mêlée. Les journaux, à ce moment, se multipliaient. La langue française était parlée partout. Les protestants réfugiés en Allemagne, en Hollande, en Angleterre, prenaient part à la lutte. La critique, du coup, gagna une faveur et une popularité nouvelles.

La querelle des anciens et des modernes, après s'être assoupie à la fin du siècle, reprend bientôt plus furieuse. Le pouvoir presque absolu dont avait joui Boileau lui échappe. Il meurt vaincu. Des idées radicales apparaissent et triomphent. Bayle a inauguré un système de critique nouveau. Il est étrange que M. Brunetière n'appuie pas davantage sur ce nom. Après avoir, en universitaire fidèle, salué en lui « le maître des libres-penseurs, celui qui le premier dénonça l'impossibilité de concilier la raison et la foi, ce qui avait été la noble illusion du XVIIe siècle », il déclare que « Bayle n'est pas un critique. » Et il proteste contre un article « d'ailleurs extrêmement curieux » où Sainte-Beuve, tout au début de sa carrière, dit-il, a fait de Bayle le modèle ou le parangon du génie critique. Or, l'article est de décembre 1835 ; Sainte-Beuve avait alors trente-un ans. Il avait été au premier rang dans une grande et décisive campagne ; son talent était mûr ; il allait commencer *Port-Royal*. — Mais l'influence immense de Bayle, influence qui s'étendit en Angleterre et en Allemagne, et dura plus d'un demi-siècle, est au profit d'une critique d'un genre nouveau. Bayle, dans les livres, cherche avant tout l'auteur ; il veut, dit-il, « connaître jusqu'aux moindres particularités des grands hommes. » C'est

ce que fera et pratiquera Sainte-Beuve avec plus de suite, plus de méthode, non avec plus de passion. Peut-être Bayle, pour la théorie de l'évolution, est-il venu cent cinquante ans trop tôt, et M. Brunetière juge expédient de l'étrangler. Montesquieu, venu trop tôt lui aussi, a le même sort. Il se contente, ayant « prononcé » le nom de Montesquieu de déclarer que ses idées sur la part des « causes physiques dans le progrès des arts et des lettres » se trouvent déjà trente ans plus tôt dans les *Réflexions critiques* de l'abbé Dubos. Au fond, qu'importe ? Il reste vrai que toute la théorie physiologique appliquée aux races humaines est dans l'*Esprit des Lois*, après avoir été indiquée dans les *Lettres persanes*, c'est-à-dire dès 1721. Un peuple, pour Montesquieu, est un organisme qui se constitue d'après le sol, l'air, le soleil. Sentiments, idées, préjugés, religions, arts, s'élaborent lentement, éclosent, s'effacent et meurent comme des variétés de plantes. Ce ne sont pas, par exemple, les populations qui seront monarchistes, c'est le pays, la région. Quelle différence y a-t-il entre cette théorie et celle de Taine ? Absolument aucune, sauf, bien entendu, dans les conclusions. Car Montesquieu n'est pas un pur naturaliste. Il est législateur ; la loi doit lutter contre les influences physiques ; il faut, dit-il, opposer les « causes morales » aux « causes physiques ».

A la vérité donc, dès le commencement du XVIII[e] siècle souffle un esprit nouveau. Les écrivains sont en révolte contre l'époque précédente. Homère, la tragédie en vers, les trois unités, la poésie elle-même, tout cela est mis en question. Personne n'a succédé à Boileau. Le siècle épris d'idées abstraites, de science, travaillé par un désir de renouvellement social, va confondre dans un même mépris Racine, Corneille, Molière, Homère, Virgile, tout art pur et toute littérature. C'est alors que Voltaire se présenta. Voltaire était conservateur en tout, sauf en religion. Il se jeta en travers du mouvement et vivement ramena son siècle en arrière.

Voltaire connaissait l'Angleterre ; il s'inspira discrètement

de Shakespeare ; il le révéla à la France. Seulement, ce qu'il en découvrit apparut dans des imitations, déguisé de telle sorte, accommodé au goût français avec de telles précautions que la critique n'y gagna rien. Voltaire ne manquait ni d'intelligence, ni d'ouverture ; ce qui lui fait défaut, c'est l'attention et le sérieux. Il a des vues mais il les abandonne, des audaces extraordinaires qu'il oublie le premier. Il est donc classique et il l'est étroitement. Après un examen superficiel, il prend pour l'essence de la littérature du XVII[e] siècle ce qui en est la forme : harmonie, ordre, clarté, netteté, noblesse. Il n'a pas vu que sa puissance réside dans des qualités profondes : connaissance de l'homme, conscience de sa grandeur native et de ses misères réelles, sensibilité vraie et étendue, vérité dans la perception et la notation des mouvements psychologiques et des réactions morales. A mesure qu'il avance dans sa carrière, il devient plus étroit ; il en arrive à relever les familiarités qui se rencontrent dans le style de Bossuet et les fautes que Racine commet contre l'élégance. Ce digne Rollin lui-même est parfois d'une trivialité ! Dans un passage sur les jeux scolaires, il ose nommer la « balle », le « ballon » et le « sabot » : n'est-ce pas insupportable ? Un des derniers incidents de la vie de Voltaire est un emportement furibond contre Shakespeare.

Voltaire, en résumé, c'est Boileau plus timide et hautain, c'est le procédé ou l'effet pris pour l'art lui-même : nécessité des unités, séparation des genres, noblesse continue, rhétorique du dialogue, etc. Voltaire, c'est tout le XVIII[e] siècle, c'est la Harpe et ses contemporains, c'est la Harpe et ses successeurs du commencement du XIX[e] siècle.

Le XVIII[e] siècle pourtant a exercé sur le mouvement littéraire une influence importante ; mais cette influence vient de haut et descend dans les esprits à la manière d'une sourde et puissante infiltration. En ramenant tout à la nature pure, en démolissant non-seulement l'édifice social mais la notion de la morale, en arrachant à l'homme « artificiel » l'enveloppe dont la civilisation l'avait revêtu, les philosophes de l'*Encyclopédie*,

Diderot en tête, sapaient la tradition et préparaient le terrain à tout ce qui s'est vu depuis sous le nom de naturalisme. Rousseau, en dehors de l'*Encyclopédie*, mettait le sentiment, la sensibilité, l'instinct du cœur à la place de la raison. Il sanctifiait les faiblesses attendrissantes et les consacrait en un style vibrant de passion. A la nature vague, universelle, raisonnable du XVII[e] siècle, il substituait des lieux animés, pénétrés eux-mêmes des sentiments qui débordaient de l'âme de ses personnages. Il se mettait lui-même en scène au centre de la nature : ainsi surtout il déplaçait l'objet des lettres et préludait à l'individualisme du XIX[e] siècle.

Ces idées, ces tendances sommeillent pendant la révolution, qui est, comme le dit M. Brunetière, outrageusement classique. Mais elles vont reparaître, celles de Rousseau du moins, avec une puissance extraordinaire, mêlées à d'autres idées nettement novatrices, chez Madame de Staël et Chateaubriand.

(A continuer.) J.-B. Stiernet.

COMPTES-RENDUS.

Man-Han-Si-Fan-tsie Yao tchouen. Manuel pentaglotte de la philosophie bouddhique, édité, traduit et commenté par C. de Harlez (En Anglais).

Cet ouvrage est composé d'un manuscrit sanscrit traduit en quatre langues : tibetain, mandchou, mongol et chinois ; le tout rédigé par ordre de l'Empereur Khienlong pour l'instruction des fonctionnaires chinois que leur charge met en rapport avec les bouddhistes des différents pays de l'Empire. Il fut signalé pour la première fois à l'attention de l'Europe par le P. Amyot qui n'avait pu en comprendre la nature. Le savant sinologue Abel Résumat en entreprit l'étude, mais ignorant le sanscrit il n'avait pu accomplir sa tâche, et ne laissa que deux ou trois chapitres traduits assez imparfaitement, tout en signalant la haute valeur de l'ouvrage (1).

Le prof. de Harlez a repris la besogne l'an passé et l'a menée à sa fin. Le texte en est pris à un Codex de Paris le seul connu en Europe. Ce n'est pas une simple copie de texte, méritoire quand elle est fidèle ; mais le texte sanscrit, émis en caractères tibétains est rempli de fautes assez graves pour rendre les mots très souvent méconnaissables. C'est ainsi que nous avons *Vindânguli* pour *Vrttânguli*, *citântaranpa*, pour *...rânça, âdadpada* p.. *ôtsâda, etc., etc.*

La version tibetaine est aussi assez incorrectement écrite. La tâche de l'auteur était donc de rétablir les termes originaires et de publier un texte correct. Son livre nous le fournit entièrement pour le sanscrit et le tibetain. Du Mandchou, du Mongol et du Chinois, il ne nous donne que les passages qui ont quelque importance pour l'interprétation et nous ne pouvons que l'approuver.

La traduction est également affectée en entier aux deux premiers textes et partiellement aux trois autres. Elle est accompagnée d'un commentaire étendu qui explique toutes les notions de philosophie bouddhique présentées dans ce Manuel en elles-mêmes et dans leurs rapports au sein du système général.

C'est donc un désidératum de la science suffisamment satisfait. Quant à la valeur du fond nous nous contenterons de renvoyer au jugement d'Abel Résumat ; ce que

(1) Son intelligence, dit-il, donnerait une idée complète et exacte du système bouddhique.

nous venons de dire mettra nos lecteurs suffisamment à même d'apprécier celle de l'œuvre de de Harlez. Nous regrettons seulement qu'elle soit publiée en anglais, mous engageons l'auteur à nous en donner une édition française plus accessible que les feuilles d'une Revue. Car il y a là, condensées en un étroit espace, une foule de notions que l'on ne pourrait autrement acquérir sans peine.

E. G. S

Le Mouvement littéraire au XIXe siècle par G. PELISSIER, in 8°, 384 pp Paris Hachette 1890.

Dans ce livre très intéressant par son sujet, l'auteur trace une esquisse de la marche de la littérature française depuis et dès avant le commencement de ce siècle et présente en une suite de tableaux les traits des principaux auteurs qui se sont signalés en chaque branche. Il divise le siècle en deux époques romantique et réaliste et les ramène jusqu'à leur origine et leurs inspirateurs au siècle précédent : J J. Rousseau pour l'école romantique et Diderot qui, selon M Pelissier, apprit à la littérature contemporaine à observer avec exactitude et à décrire avec sincérité les réalités de la vie journalière.

Ces tableaux ne manquent ni de vie ni d'intérêt. Nous voyons passer successivement sous nos yeux le classicisme et les *Pseudo-classiques*, le Romantisme, le Lyrisme romantique, le Drame romantique, l'Histoire, la Critique, le Roman pour le Romantisme ; la Poésie, la Critique, le Roman, le Théatre pour le Réalisme. Les sympathies de M. Pelissier sont pour celui-ci, comme elles étaient en ce qui concerne la fin du siècle passé, pour les Encyclopédistes. C'est assez dire l'esprit de son livre. Il constate toutefois que le réalisme tue la poésie ; mais pour lui la Poésie s'absorbe dans les curiosités et les vétilles de la facture.

M. Pelissier connait son sujet et l'on pourra trouver dans son livre plus d'une page intéressante, des renseignements nombreux, des aperçus qui ne manquent point de perspicacité. Il ne connait toutefois qu'une certaine classe d'écrivains. Pour lui par ex. l'histoire se résume dans les noms d'Augustin Tierry, Barante, Guizot, Mignot, Thiers et Michelet. On dirait qu'il n'en existe point d'autre. Nous ne saurions non plus ne point regretter les prédilections pour un art qui consiste à dégrader l'homme en le tenant plongé dans la fange de sa nature matérielle et à développer en lui les plus mauvaises passions, sous prétexte de peindre la réalité d'une manière exacte et judicieuse. *Video meliora proboque, deteriora sequor !* est l'éternel gémissement de l'humanité. L'art qui est un sacerdoce ne peut point, sans manquer à sa mission, créer de nouveaux obstacles à l'essor des âmes vers le meilleur.

Le Roman au XVIIe siècle, par A. LE BRETON, in 8°, 322 pp.

Qui relit encore les romans du XVIIe siècle ? Qui les connait même aujourd'hui autrement que de nom ? Ils sont bien peu nombreux ceux qui pourraient dire quelque chose des aventures d'Astrée, de Clelie ou de Zayde, ou des tri-

bulations de Francion et de Ragotin En notre siècle de réalisme outré on se soucit peu de ce romantisme plein d'affèterie. Cyrus amoureux ne prête qu'à rire. Pourtant ces Romans si peu naturels en apparence peignaient tout aussi bien que les nôtres le siècle où ils voyaient le jour. « Que le public assistàt à une représentation d'*Iphigénie* ou de *Berenice*, dit très justement M. Le Breton, qu'il lùt l'*Astrée* ou le *Cyrus* il savait se reconnaitre à travers la mascarade. Il y était seul en cause et s'en apercevait bien. Ce sont ses passions, ses mœurs, et ses modes qu'il y retrouvait.. . » A ce titre déjà les Romans du XVII[e] siècle mériteraient l'attention du penseur. Et quand M. Le Breton réclame pour eux des égards de l'école actuelle, nous ne saurions qu'applaudir à cette leçon faite à nos contemporains dédaigneux de tout ce qui n'est point eux-mêmes.

Ces romans d'ailleurs témoignent et inspirent pour la plupart des sentiments nobles et élevés ; du moins ceux qui peignent les mœurs des hautes classes. Pour cette seule raison on doit être reconnaissant à M. L. de les avoir rappelés à notre souvenir et son livre mérite d'être recommandé à l'attention de ceux qui s'occupent de ce genre de lecture et d'étude.

Le Lien conjugal et le divorce, par J. CAUVIÈRE, ancien Magistrat.

Dans cet excellent opuscule M. Cauvière nous présente réunis les principes qui régissent l'union conjugale et sa dissolution du vivant des époux, dans les pays du monde les plus importants. Tout ce qui concerne la Judée, l'Egypte, l'Assyrie, la Perse, l'Inde, la Chine, l'Amérique antecolombienne, la Grande Grèce, la Crète, Sparte, Athènes et Rome, est passé successivement en revue après un exposé du droit naturel relatif à cette double question. L'auteur parle en jurisconsulte expérimenté et les nombreux renseignements qu'il donne à ses lecteurs sont puisés généralement aux meilleures sources. C'est assez dire si ses informations sont sûres et son livre présente de l'intérêt. Des monographies de ce genre sont d'une grande utilité pour les hommes d'étude. Grâces aux nombreuses citations, aux nombreux ouvrages auxquels le savant auteur renvoie ils peuvent facilement recourir aux sources principales pour développer encore leurs connaissances. Nous croyons donc devoir recommander l'ouvrage de M. Cauvière à l'attention de tout qui s'occupe de ces matières.

Atlas de géographie moderne, par F. SCHRADER, F. PRUDENT et E. ANTHOINE ; édité par Hachette et C[ie].

La maison Hachette est trop honorablement connue pour que nous ayons besoin d'en faire l'éloge. Cette nouvelle publication ne fera qu'augmenter sa réputation. Nous ne pouvons mieux la faire connaitre à nos lecteurs qu'en reproduisant les paroles du prospectus.

« Cet Atlas se compose de 64 cartes (30 centimètres sur 40) imprimées en 8 couleurs ; au verso de chacune d'elles une notice de deux pages, accompagnée de nombreuses figures, de diagrammes, de cartes détaillées, a permis au car-

tographe d'enrichir l'Atlas d'une foule de notions précieuses, tout en dégageant presque entièrement les cartes de ces cartouches qui voilent les rapports d'ensemble et nuisent à la clarté, qui devrait toujours signaler une œuvre française. Conserver aux cartes la plus grande limpidité, en choisissant avec soin les noms qui devaient y figurer, éviter la surcharge, mais mentionner tout ce qui pouvait présenter de l'importance ou de l'intérêt, telle a été notre préoccupation constante. Les notices ont été rédigées, conformément à un plan général, par une réunion de savants ou de professeurs estimés : on s'est attaché à leur donner le plus haut degré de simplicité et de netteté, tout en les tenant au courant des derniers progrès de la science ; elles constitueront ainsi, non pas un cours de géographie, mais un précieux répertoire de renseignements sur la physique du globe, l'organisation politique, l'état économique ou statistique des différents pays ».

« Nous espérons que l'Atlas de Géographie Moderne sera accueilli par le public comme un signe de rénovation de la cartographie française, à laquelle nous nous efforçons de rendre le rang élevé qu'elle occupait au siècle dernier ».

Les lecteurs instruits ratifieront certainement notre jugement quand nous dirons que ces espérances se sont complètement réalisées.

Lectures Historiques. Egypte et Assyrie, par G. MASPERO, in 18, p. 401. Paris, Hachette 1890.

Ce livre destiné à la jeunesse n'en sera pas moins utile à tous les hommes instruits que des études spéciales n'appellent pas à une étude plus approfondie du sujet traité dans ce livre. Son titre n'en donne pas une idée suffisante, car on ne s'attendrait pas, à cette simple annonce, à trouver dans l'ouvrage une peinture complète de la civilisation de l'Egypte et de l'Assyrie. L'idée qui a présidé à la composition de cet ouvrage est des plus heureuses. Trop de Manuels nous apprennent exclusivement la vie extérieure des nations, leurs luttes intérieures ou avec l'étranger et bien des hommes parfaitement instruits des guerres et des changements du territoire de l'Egypte ou de l'Assyrie ancienne pourraient se représenter les habitants de ce pays comme des Gaulois ou des Français d'une époque plus ou moins barbare. Avec M. Maspero nous entrons dans le cœur même de la nation ; nous la voyons vivre sous nos yeux et s'y présenter sous tous les aspects. C'est un hommage et un service rendu à la science et à la vraie méthode. Quant à l'exactitude des tableaux, le nom de l'auteur nous en est le garant assuré.

The Coins of China (avec illustrations), par C. T. GARDNER, consul de S. M. Britannique à Tientsin. Manchester, 1890, 8 vv., pp. 233-254 ; extrait de The Journal of the Manchester geographical society.

Ce mémoire n'est certainement pas une contribution utile à l'étude de la Numismatique Chinoise. L'auteur appartient à la classe malheureusement trop nombreuse des sinologues amateurs, fonctionnaires ou résidents en Chine,

qui apprenant pratiquement la langue du pays par nécessité de position et certains faits de l'histoire et de l'archéologie du Céleste Empire par occasion, se croient par cela même en mesure de disserter avec connaissance de cause sur les problèmes complexes et difficiles de l'Antiquité Chinoise. Ils sont justement peu satisfaits des exagérations et des fables qui émaillent la plupart des ouvrages historiques indigènes, ainsi que des raisonnements absurdes mis en avant, même de nos jours, pour les justifier.

Leur bon sens européen se révolte avec raison et ils se refusent à les accepter. Mais comme les loisirs, et disons le, souvent aussi la préparation scientifique préalable, leur manquent pour la longue et fastidieuse tâche de séparer le bon grain de l'ivraie, et rechercher les perles perdues dans ce fumier, ils se laissent aller à un scepticisme facile et commode. A les en croire, il semblerait que la Chine ancienne n'a pas vécu, et que toute son histoire n'est qu'invention. Un collègue de M. Gardner a bien osé prétendre que Confucius n'a pas existé, et tout récemment encore il revenait à la charge avec l'opinion que toute l'ancienne littérature chinoise a été fabriquée tout d'une pièce sous la dynastie des Han. L'argument principal sur lequel il s'appuie ressemblerait à celui d'un critique qui prétendrait par exemple que Pallas est d'introduction moderne dans la mythologie grecque, parce que la planète fragmentaire qui porte ce nom n'a été découverte et dénommée qu'en ce siècle.

Revenant au mémoire de M. C. T. Gardner, qui depuis quelque vingt ans a réuni une assez belle collection d'anciennes monnaies chinoises, dont le British Museum a fait l'acquisition, nous avons le regret de dire qu'il s'est complètement mépris sur les légendes monétaires et les indications qu'elles fournissent. N'ayant pas étudié lui-même la paléographie chinoise, il n'a pu tirer parti de ces légendes qu'en suivant l'autorité d'un numismate indigène. Or il y a dans l'Empire-au dessous-du ciel, quelque soixante catalogues de numismatique, plus remarquables les uns que les autres par le mélange d'industrie et de non-savoir de leurs auteurs. Quelques uns tout récents font exeption mais ainsi que le Dr Bushell et moi-même avons eu occasion de le signaler, l'un des plus mauvais est le *Tsien tche sin pien*, à Péking *Chien chi hsin pien*, par Tchang Ts'ung-y, publié en 1826. Or c'est cet ouvrage que l'auteur du mémoire a consulté, et dont il reproduit les figures et les explications. Et c'est encore le même ouvrage dont M. C B. Hillier avait publié une analyse détaillée et illustrée à Hong-kong en 1852. M. Gardner proteste avec raison contre l'attribution à Yao, Shun, Kao-yang, etc. de monnaies d'une date de beaucoup postérieure ; mais il se serait évité bien des assertions hasardeuses s'il avait étudié son sujet avec un meilleur auteur. Tel par exemple le *Ku tsiuen huei*, 12 vol et 6 de suppl. par Li Tso hien.

En résumé, son mémoire fourmille d'erreurs ; non seulement chaque page, mais presque chaque ligne est inexacte, et il ne saurait être utile que comme un exemple à éviter et un livre à ne pas consulter.

TERRIEN DE LACOUPERIE.

L'Apologie d'Aristide. Le prof. R. Harris vient de découvrir dans le couvent de Ste Cathérine la version syriaque de l'Apologie présentée à l'Empereur Hadrien. Ce que M. A. Robinson en communique à l'Academy présente une particularité des plus curieuses et des plus importantes. Il en résulte en effet que l'auteur de la légende des SS. Barlaam et Josaphat a largement puisé dans cette apologie pour composer la vie de ses héros Ce qui nous porte très loin de la légende de Bouddha que certains savants prétendent être la source principale, si pas unique, à laquelle ont puisé les patrons des deux saints imaginaires.

L'origine de la musique. On sait que le Darwinisme a réponse à tout et n'est jamais en faute d'explication. Pour Darwin la musique avait pris naissance dans les sons poussés par les mâles d'animaux pendant qu'ils font la cour à leur femelle. Parties de cette origine infime la mélodie et l'harmonie se sont développées par degrés sous l'influence de la sélection sexuelle. Solution charmante qui nous rappelle l'explication du docteur improvisé : *Opium facit dormire quia habet virtutem dormitivam.*

On pourrait demander au docte auteur quel est le principe actif du progrès car la sélection ne peut faire que le rencontrer et le mettre à profit. On pourrait encore faire d'autres questions indiscrètes. Mais M. Hubert Spencer nous a dispensé de ce soin en démontrant, d'une autre matière, l'invraisemblance de la théorie darwinienne. Il lui suffit pour cela de citer les cas nombreux ou les sons animaux n'ont aucun rapport avec les relations de sexe, le chant de maints oiseaux à d'autres époques que la période de l'accouplement, l'absence de tout son exprimant une affection chez les animaux les plus rapprochés de l'homme par la forme du corps, l'état de la musique chez les peuples sauvages chez qui elle ne sert guère à donner effusion aux sentiments amoureux, etc. etc.

Du reste on ne pourra guère attendre d'explication rationnelle chez ceux qui dénient à l'homme une sorte de faculté spéciale en laquelle se trouve la tendance à produire des sons musicaux, la faculté de les produire et de diriger le développement selon la règle que lui a imposée Celui qui a tout fait avec nombre, poids et mesure.

M. Spencer s'attaque à cette opinion mais avec des armes d'une extrême faiblesse car il ne peut y opposer que cette observation : « que la construction musicale en ses rudiments, a des qualités distinctes de celles d'un discours ému et que ces qualités se sont développées par ce principe que toute évolution est une spécialisation ». Nous avons encore ici, comme on le voit, la *virtus dormitiva* de l'opium : Une évolution qui spécialise parce qu'elle spécialise.

Faut-il donc se donner tant de peines pour devoir revenir au point de départ et arriver à cette constatation peu encourageante que l'on s'est beaucoup remué mais qu'on n'a pas avancé d'un pas ?

LES RELIGIONS DE LA CHINE.

APERÇU HISTORIQUE.

Retracer les fastes religieux de la Chine semble, au premier aspect, une tâche bien facile à remplir. Les monuments abondent, en effet ; les Chinois nous ont transmis des récits historiques qui remontent à l'aurore de leur nation ; leur littérature est une des plus riches du monde, il semble qu'il n'y ait d'autre peine à prendre que d'y puiser.

Mais si l'on consulte les auteurs qui ont traité cet important sujet, on reste stupéfait en voyant qu'il règne parmi eux le désaccord le plus complet, le plus absolu, non seulement quant aux détails mais sur les points essentiels de la question. On dirait qu'il s'agit d'un peuple placé en dehors des investigations sûres de la science, par son éloignement et l'accès difficile du pays qu'il habite ; d'un peuple dont on ne connaît rien pour ainsi dire au commencement de l'époque historique, qui n'a presque point laissé de souvenir de ses antiquités et dont on ne peut que deviner les fastes par des conjectures plus ou moins habiles.

Qui le croirait ? En ce peuple chinois qui s'est dévoilé tout entier dans ses monuments littéraires, les uns ont vu

« des monothéistes qui n'auraient rien eu à apprendre d'une révélation semblable à celle qui éclaira le peuple d'Israël » ; les autres ont reconnu des matérialistes consommés, ne voyant partout que ciel, terre et êtres matériels, adorant ceux-ci mêmes et leur attribuant l'origine de toute chose, la toute puissance ; ou bien des fétichistes dégradés, des animistes de l'espèce la plus grossière, pour qui la pierre, la terre et le bois animés étaient le terme final de tout culte.

Les livres chinois sont-ils donc si obscurs ? Prêtent-ils réellement matière à des interprétations si différentes, si opposées ? Nous n'hésitons pas à répondre négativement.

Non, les plus anciens documents historiques que les pères de la race chinoise aient légués à leur postérité n'étaient point composés d'une sorte d'hiéroglyphes ou d'énigmes dont l'explication pouvait donner lieu à ces vues contradictoires. Certes nous ne prétendrons pas qu'ils sont partout d'une clarté parfaite (1), qu'il suffit de les consulter pour être édifié sur les moindres détails du sujet qui nous occupe. Ce serait une exagération que nous ne commettrons point. Mais delà à ces contradictions si extraordinaires il y a une longue route et l'on se demandera sans doute comment on a pu en tenir ainsi à la fois les extrémités.

La réponse à cette question, assez embarrassante, est cependant très aisée à trouver pour celui qui scrute les choses à fond.

Les livres chinois envisagés sans les distinctions voulues, laissant place à quelques doutes, chacun en aborde l'interprétation avec des idées préconçues et s'efforce d'y trouver la confirmation de ses propres systèmes. Les missionnaires qui ont évangélisé la Chine ont été frappés

(1) Ce n'est point que la clarté leur manque en général ; mais ils ne traitent jamais explicitement de la religion. Nous verrons du reste plus loin la principale source des divergences.

d'abord d'y trouver un Dieu digne de ce titre et un Dieu unique, ils y ont reconnu un peu trop vite Celui qu'ils venaient prêcher eux-mêmes et ont cherché à interpréter tout le reste de la religion chinoise de la manière la plus favorable à leurs croyances personnelles, au succès de leur prédication. D'autres après eux ont encore été plus loin ; ils ont voulu retrouver en Chine les restes ou même la presque totalité de cette révélation primitive dont la théorie traditionnaliste de l'école de De Maistre avait fait une sorte de dogme du Credo catholique. Ils ont parlé de christianisme primitif conservé par les peuples de l'Empire du Milieu (1), de livres sacrés plus anciens que la Bible, plus complets que celle-ci quant aux premières croyances de l'humanité. Comme cette prétendue découverte a fait jadis sensation et se répète encore aujourd'hui fréquemment, nous devons en dire quelques mots afin de prévenir toute erreur nouvelle et déblayer le terrain de notre travail de tout ce qui viendrait l'encombrer au dépens de la vérité. Cela est d'autant plus nécessaire que tout dernièrement encore on a prétendu (2) que les Chinois, 20 siècles avant J.-C., connaissaient le mystère de la croix rédemptrice.

Les missionnaires qui se sont distingués par leurs travaux sinologiques, les PP. Amyot, Prémare et autres ont cru trouver dans les livres sacrés de la Chine les preuves d'une connaissance explicite quoique imparfaite de deux dogmes fondamentaux de la religion chrétienne : la Trinité divine, et le Messie rédempteur. Et ce ne sont pas seulement les missionnaires qui ont enseigné cela, l'illustre

(1) Empire du Milieu, *Mittelreich*, est le nom que les Chinois donnent réellement à leur pays. « Céleste Empire » est une invention européenne, carricature des mots « Dessous du ciel » qui signifient « la terre » en Chinois et aussi « l'empire ». Les Chinois disent également « Pays des fleurs », ou « Terre de Han » du nom d'une célèbre dynastie impériale qui règna de 206 A. C. jusqu'en 190 P. C.

(2) V. Le Correspondant de Paris. Janvier 1890. Le culte de la croix avant Jésus-Christ.

sinologue français Abel Remusat, entre autres, consacra de l'autorité de son nom la première de ces thèses. A ses yeux, comme à ceux du P. Amyot, la Trinité divine était clairement indiquée dans un passage du livre fameux du philosophe Lao-tze, le *Tao-te-king* ou « Livre canonique du Tao et de la Vertu ». Lao-tze voulant expliquer le mode de production des êtres, dit : « *un* a produit *deux*, *deux* a produit *trois* ; *trois* a produit tous les êtres ». C'était la Trinité en Dieu (1).

Puis, énonçant les qualités du premier principe, le même philosophe les exprimait par ces trois mots *I*, *Hi*, *Wei* que l'on prit sérieusement pour une déformation du nom de Jéhovah, et cela parce que d'une part on voyait une ressemblance de son entre ces termes, et de l'autre, on ne savait attribuer aucun sens aux trois termes chinois employés par le vieux philosophe. Ce devaient donc être des mots exotiques et rien, en ce cas, ne les expliquait mieux qu'un emprunt fait à la Bible.

En outre on considérait le *Tao* comme l'équivalent du λόγος évangélique, deviné et compris par un penseur Chinois, six siècles avant l'apôtre de Patmos.

C'était bien singulier, sans doute, que les anciens Chinois fussent, aux yeux de théologiens catholiques, plus éclairés que *le peuple de Dieu* lui-même. Mais on ne s'arrêtait pas à cela, tant l'engouement produit par les idées traditionnalistes avaient aveuglé les esprits. Et cependant jamais thèse n'avait été moins soutenable.

En effet, les mots *I, hi, wei* n'ont qu'une ressemblance trop lointaine avec le nom divin de Jehovah pour pouvoir en être rapprochés raisonnablement. En outre ils ne se trouvent pas dans le texte à côté l'un de l'autre, mais chacun dans une phrase isolée ; et prendre ainsi un terme à trois phrases différentes pour en faire les parties d'un

(1) V. *Tao-te-King*. Chap. XLII.

seul et même mot c'est un procédé dont on ne peut user en choses sérieuses.

Enfin *I*, *hi* et *wei* sont des mots du chinois le plus pur, ayant un sens bien déterminé et qui s'applique parfaitement dans les trois phrases où ils sont employés. Les voici :

En le regardant, on ne le voit pas ; il est imperceptible : *i*.

En l'écoutant, on ne l'entend pas ; il est inaccesible aux sens : *hi*.

En cherchant à le palper, on ne le touche pas, il est infiniment subtil : *wei*.

Il n'y a donc là rien de Jehovah, ni de trois principes d'action en Dieu. Aussi les nombres *un, deux*, *trois* dont usa Lao-tze, comme on l'a vu plus haut, n'ont également aucun rapport avec la Trinité céleste ; c'est une simple expression de la succession des premiers êtres comme nous le démontrerons dans la suite.

Le Tao n'est pas davantage le λόγος évangélique, mais uniquement le principe de raison, l'intelligence substantielle, cause première de tous les êtres et produisant tout par elle-même, sans distinction de personnes ou principes internes.

Nous renvoyons encore ici à notre exposé de la doctrine de Lao-tze qui viendra plus loin en son lieu et place.

Quant à la notion d'un Messie rédempteur et de la promesse divine faite à l'homme au premier jour de sa chute fatale, on prétendait la trouver dans une phrase mise dans la bouche de Kong-fu-tze (Confucius), par un auteur dont on n'avait du reste qu'une connaissance très obscure et très incertaine mais auquel on ajoutait foi parce qu'on trouvait dans son assertion une confirmation éclatante d'un dogme catholique. Kong-tze, disait-on, avait un jour dans une circonstance solennelle prononcé ces paroles bien significatives : « Il viendra de l'occident un Saint (ou plutôt, le Saint) qui sera le modèle du monde et l'attendre 50 âges ce ne serait pas de trop ». — Point de doute ; ce

Saint c'est le Messie venant à l'occident par rapport à la Chine et les 50 âges forment 500 ans, l'espace de temps compris entre l'époque où vécut le grand philosophe et la naissance du Christ. Kong-tze avait été le prophète du Très-Haut.

Malheureusement les missionnaires auteurs de cette découverte, avaient commis une erreur bien pardonnable à cette époque, il est vrai, mais non moins incontestable. Les paroles que l'on attribuait à Kong-fu-tze ne se trouvent qu'en un seul endroit, dans un livre qui ne vient point de ses disciples et qui a été composé au 4e siècle de notre ère par des Taoïstes désireux d'assurer à leur chef une auréole de sagesse qui par son éclat effaçât celui dont brillait le grand Kong-tze lui-même. Pour y arriver ils ont tout simplement pris un personnage imaginaire auquel on avait donné le nom de Li-tze. Sous le couvert de ce nom, ils ont composé un livre destiné à exalter la doctrine du premier maître et élever Lao-tze bien au-dessus de son rival. Or au chapitre III de ce livre l'auteur met en scène Kong-tze et le gouverneur de Shang (1). Celui-ci demande au Grand Réformateur s'il existe quelque part un Saint digne de ce nom, s'il y en a jamais eu en ce monde. Il pose cette question relativement aux anciens souverains de la Chine qui ont conservé une réputation de sagesse surhumaine et, à chaque demande, Kong-tze répond invariablement : Ils étaient bons, justes, (etc.). Etaient-ils des saints ? Kong-tze ne le sait nullement.

Alors le gouverneur de Shang surpris et interdit s'écrie : Mais qui donc est saint ?

Kong-tze, ajoute notre auteur, se tut un instant ; puis d'un air troublé, il reprit : *Les hommes de l'ouest ont un Saint*. Là il n'y a ni gouvernement ni désordre, on n'y parle pas et l'on y croit spontanément. Sans que rien

(1) Petit état vassal du souverain chinois.

influence, tout y va de soi-même. Il est incommensurable, incompréhensible ; le peuple ne sait lui donner aucun nom. Kong-tze présume qu'il est saint, mais il ne le sait pas avec certitude.

On voit par cette citation complètement littérale 1° qu'il n'est nullement question d'âges d'attente, d'une période de 500 ans ou autre.

2° Qu'il s'agit d'un saint existant alors et non d'un personnage futur.

3° Que la description du lieu où vit ce saint personnage est empruntée au livre de Lao-tze et conséquemment :

Qu'il s'agit de Lao-tze lui-même qui vivait dans un état de l'ouest et nullement du Rédempteur futur de l'humanité.

Si certains lettrés du Christianisme se sont mépris en ce qui concerne l'une ou l'autre des anciennes croyances de la race chinoise, les hagiographes de sentiment opposé ont commis des erreurs non moins graves. Nous ne pouvons les citer tous ; ce serait d'ailleurs entièrement superflu. Il nous suffira d'en mentionner deux ou trois parmi les partisans des théories extrêmes.

Voici d'abord M. Julien Vinson professeur à l'école des langues Orientales de Paris qui, dans son dernier ouvrage : *Les Religions modernes*, s'exprime de la façon suivante :

« S'il n'y a point de Dieu dans le Bouddhisme, il n'y en a pas davantage dans les vieilles religions Chinoises. C'est en vain que des *théophiles* enragés ont voulu prouver le caractère spiritualiste et déiste du Confucianisme par exemple. Cela est aussi peu fondé que les allégations des missionnaires sur l'infanticide en Chine !! (1)

» Chez les Chinois il y a eu d'abord, des rêveries du genre

(1) M. Vinson a commis ici deux erreurs à la fois. Nous nous contenterons, quant au second point, de renvoyer nos lecteurs à notre opuscule : *L'infanticide en Chine d'après les monuments chinois.*

animiste ; l'objet plaît ou fait peur, on le personnalise, on l'anime ; bientôt il n'est plus que la manifestation d'une puissance invisible dont les proportions grandissent avec les siècles.... Plus tard encore viendra l'idée d'un être suprême qui résume tout, d'où tout émane... »

M. Vinson explique ensuite comment la religion chinoise a dû se développer. « Ce n'était d'abord que des actes intéressés individuels, puis la famille ayant été inventée (!), le principe d'autorité commença à poindre, le culte devint d'un intérêt général ; le père de famille pria pour tous les siens. Après cela ce fut au tour du prince de s'en mêler.

» Les particuliers adoraient les arbres, les rochers, les fontaines de leur domaine patrimonial ; les chefs de clans rendaient leurs hommages aux montagnes, aux rivières, aux forêts, aux puissances secondaires ; l'empereur seul adorait les neuf grandes montagnes, les grands fleuves, la Terre et le Ciel. » — « Tel était — ajoute l'auteur comme conclusion, — envisagé d'une façon générale et sommaire, l'état religieux de la Chine aux premières périodes de son histoire ».

Tout cela, nous en convenons, est parfaitement conçu et comme fruit d'imagination c'est très bien réussi. Mais quand on veut retracer une histoire ce n'est point son imagination qu'il faut consulter, ce sont les documents authentiques. C'est ce que M. Vinson n'a point fait ; autrement il eut trouvé des textes nombreux et irréfragables qui condamnent ses théories.

Un autre hagiographe, homme de science et de talent, se croyant, comme il le dit lui-même, plus apte à remplir cette tâche qu'un spécialiste, a publié dernièrement une volumineuse histoire de *La Religion en Chine*. Formé au système qui impose des lois à l'histoire au lieu de les recevoir des faits et qui veut voir partout un progrès continu allant des rudiments les plus grossiers à une per-

fection toujours croissante, M. Reville pose à la base de la religion chinoise, l'adoration du ciel matériel, l'animisme le plus grossier et toutes les pratiques les plus dégradantes du Shamanisme dont il voit des exemples chez les anciens Miaos et que les Chinois auraient reçues des Mongols. Le docte auteur a étudié, sans doute, les traductions des textes qui ont été données par les sinologues les plus renommés ; il les a lues et consultées à loisir. Mais pour atteindre le résultat auquel il est arrivé, il se met en contradiction absolue avec ses autorités et rejette tous les textes qu'il accuse de mensonge, à part deux ou trois favorables à sa thèse.

Nous avons parlé ailleurs de ces théories étonnantes ; nous nous bornerons à rappeler ici en peu de mots que les Miaos formaient une race préchinoise dont le souverain chinois fit cesser les pratiques shamanistes ; que les Mongols ne sont connus que depuis la seconde moitié du moyen-âge et qu'au XII[e] siècle encore ils professaient une religion monothéistique, exempte de toute pratique shamanique. Il en est de même des Mandchoux ; le Shamanisme règne dans certaines régions de la Sibérie et chez quelques tribus errantes, mais pas ailleurs et les Chinois, bien loin d'y être adonnés, l'ont toujours réprimé par la force.

Nous n'insisterons pas davantage sur ces opinions erronées non plus que sur d'autres systèmes intermédiaires dépourvus de tout fondement. Remarquons seulement qu'on ne rencontre ni les unes ni les autres chez les spécialistes, chez les sinologues. Ceux d'entre eux qui se sont occupés de ces questions les Legge, les Lacouperie, les Hervey St Denis, les Biot, sans aller aussi loin que nos premiers missionnaires, rejettent unaninement ces théories animistes qu'on ne semble pouvoir embrasser que quand on regarde de très loin, j'allais dire de trop loin et qu'on ne peut scruter les textes par soi-même. C'est là une pre-

mière cause qui nous expliquera ces thèses extraordinaires et l'extrême divergence des appréciations qui règnent en cette matière. Nous en trouvons une seconde dans la tendance naturelle à chercher partout la confirmation de ses principes philosophiques et religieux, la justification de sa conduite. Pour soutenir le système du progrès continu il est nécessaire de poser partout le matérialisme, puis l'aninisme, à la base des conceptions religieuses. Pour les théories opposées il faudra un fondement tout différent. Ce n'est qu'en faisant abstraction de ses propres pensées, de ses intérêts moraux que l'on arrivera à la vérité.

Mais qu'on nous permette de le faire remarquer; si pour le système du développement spontané et continu certaine base déterminée est d'une nécessité absolue; pour nous, bien que telle théorie spéciale puisse présenter un avantage très restreint, toutes, en somme, nous sont indifférentes.

Une autre cause de méprise et de divergence se trouve dans la langue des livres que l'on doit consulter pour avoir des renseignements autentiques, c'est-à-dire dans le Chinois lui-même. Comme le dit très justement le savant professeur de Leyde G. Schlegel, les textes chinois tendent constamment des pièges (pit-falls) à ceux qui les étudient; les expressions idiotiques, les idées tout originales causent d'amères déboires, non seulement aux non-spécialistes, mais aux sinologues eux-mêmes qui n'ont pas fait une étude longue et toute particulière d'un sujet donné quelconque. Voir le Tong-pao, N° II. 118.

Voici un exemple qui fera comprendre notre pensée. Trouvant dans les traductions européennes le mot *milieu* fréquemment employé, beaucoup d'auteurs le prennent dans le sens que nous lui donnons quand nous disons par ex. *Virtus stat in medio* et font des moralistes chinois les émules des stoïciens ou des chrétiens.

Malheureusement il n'en est rien et le *tchong* ou « milieu »

chinois est une conception entièrement différente, que nous ne penserions jamais à désigner par ce nom. C'est l'état du cœur avant qu'aucune passion, aucun sentiment ne s'y soit élevé ; c'est le calme originaire du cœur.

De la même façon des hagiographes, amateurs de synthèse, ont transporté des idées hindoues dans l'empire du Milieu et y ont découvert un ciel et une terre formant couple, des époux ayant les hommes pour enfants. Or rien n'est plus éloigné des idées chinoises antiques, comme nous le verrons plus loin. Nous ferons seulement en passant cette observation essentielle : En Chine le ciel et la terre forment *une couple*, mais nullement *un* couple.

Il y a enfin une dernière source d'erreurs involontaires auxquelles ne peuvent échapper ceux qui n'ont point fait de l'histoire religieuse de la Chine une étude spéciale et approfondie. Généralement et j'oserais dire presque universellement on considère les Chinois comme un peuple homogène ayant eu toujours à peu près les mêmes croyances et les mêmes pratiques ; on ne distingue pas les époques, les races diverses et leur influence particulière. On forme un seul bloc, de leurs livres religieux sans tenir compte de leur origine ou de leur date et l'on a ainsi devant soi un chaos, un amas de choses inchohérentes, voire même contradictoires, parmi lesquelles chacun choisit à son gré et selon ses goûts. Il en résulte qu'on réunit sous un même titre les choses les plus différentes, qu'on cherche à concilier, à adapter ce qui est inconciliable ; on explique la nature de telle ou telle croyance par celle d'une doctrine toute différente, appartenant à d'autres temps et à d'autres lieux. C'est l'écueil contre lequel est venu échouer spécialement M. Reville et qu'il ne pouvait éviter par-lui même n'étant pas spécialiste.

Le même défaut de distinction des temps, outre celui de la subjectivité absolue des conceptions, se fait remarquer dans l'œuvre d'ailleurs très savante et très intéressante de

M. De Groodt *(Les fêtes annuelles célébrées à Emoui.* Annales du Musée Guinet). Le docte auteur part de l'état actuel de la religion chinoise et lui fait une histoire toute d'imagination qui ne répond à aucun fait connu mais va tout au contraire à l'encontre de la réalité historique (1).

Il y a un point d'une importance capitale, si l'on veut éviter les erreurs et les méprises.

Ce n'est donc que par une distinction bien précise et scrupuleusement observée des périodes et des contrées que l'on peut arriver à mettre de l'ordre dans ces matières et à projeter une lumière suffisante sur cet ensemble de données différentes et souvent contradictoires qui composent les fastes de la Religion de l'Empire des Fleurs. C'est ce que nous nous sommes efforcés de faire comme on va le voir dans un instant.

Si nous nous sommes attachés à ces détails d'une manière qui paraîtra peut-être surabondante à quelques-uns de nos lecteurs, c'est qu'il était absolument nécessaire d'expliquer à tous comment il se fait qu'ils trouveront, dans des livres d'une apparence scientifique ou d'une science réelle même, des vues si différentes des vôtres. Il fallait les mettre à même d'apprécier les raisons de ces divergences et de juger la valeur des opinions opposées.

Notre méthode consiste à distinguer nettement les époques et les causes qui ont, pour chacune d'elles, fait sentir leur influence; puis de prendre les textes qui leur appartiennent en propre et à laisser parler ces textes sans

(1) Aussi ces appréciations sont trop souvent à côté de la vérité. Il est entièrement faux, par exemple, que la Chine n'ait jamais connu la persécution religieuse. Taoïstes, bouddhistes et chrétiens surtout ont été fréquemment, au contraire, les objets des plus mauvais traitements et ont subi le dernier supplice à cause de leurs doctrines. Il est également inexact de dire que l'idée de la révélation divine n'a jamais existé en Chine. Le Shi-King mentionne plusieurs circonstances où Shang-ti se révéla, parla même à Wen Wang (III. I. 7. etc.). En outre le Shu-King affirme positivement que Shang-ti donna lui-même le grand enseignement qui fait l'objet du Livre V, section quatrième.

les altérer, sans les *solliciter* en rien, indifférent au résultat.

Suivant ce fil conducteur nous diviserons l'histoire de la Religion de la Chine en quatre périodes d'une longueur très inégale et dont la dernière se partagera en quatre sections. Ces périodes comprendront :

1° Les temps originaires de la nation chinoise jusqu'aux Tcheous.

2° L'époque de la dynastie Tcheou jusqu'à Confucius.

3° L'époque Confucéenne.

4° La période moderne, laquelle se divise en ces quatre parties.

I. Religion officielle.
II. Taoïsme.
III. Boudhisme.
IV. Religion populaire.

Pour que les lecteurs non sinologues puissent suivre cet exposé avec une parfaite intelligence de la matière, il est nécessaire de rappeler en peu de mots l'histoire primitive de la Chine.

Les premiers Chinois qui pénétrèrent dans le pays auquel ils ont depuis donné leur nom, formaient une tribu relativement peu nombreuse dont le nom nous est absolument inconnu. Le plus ancien livre historique qu'ils nous aient laissé appelle simplement ce peuple du nom de *têtes à cheveux noirs* ou de *cent familles*. Le premier titre les distinguait des populations voisines aux cheveux d'un brun roux, le second avait trait à la constitution sociale de ce peuple. Il venait du centre de l'Asie et plus anciennement encore, peut-être, d'une contrée quelconque de la Perse actuelle. Lorsqu'ils mirent le pied sur le sol de l'Empire du Milieu, les premiers Chinois avaient déjà atteint un degré de civilisation assez avancé. Ils franchirent le Hoang-ho à une époque qui remonte environ au XXV[e] siècle avant notre ère et vinrent s'établir sur la

rive droite de ce fleuve tout en occupant également la côte opposée.

Le pays qu'ils envahissaient de la sorte n'était pas inhabité. Tout au contraire, de nombreuses populations les avaient précédés et s'étaient développées entre le Fleuve-jaune et la mer. Les Chinois ne cessèrent de s'étendre vers l'ouest et le midi, tantôt par des luttes victorieuses, tantôt par l'influence d'une civilisation supérieure. Bon nombre de ces tribus à demi-sauvages se soumirent volontairement aux envahisseurs, attirés par le spectacle d'un pays gouverné avec ordre et bonté et des grands biens qui résultaient pour le pays de cet état de chose.

C'était aussi l'âge d'or des tribus chinoises. Les souverains qui les gouvernaient à cette époque, Yao, son gendre et successeur Shun, le grand Yu qui vint après ce dernier (1), sont encore cités aujourd'hui comme les modèles des princes et par leur habileté politique et par la justice de leur gouvernement tout paternel. Mais toutes les contrées soumises au grand empereur n'étaient point placées directement sous son autorité ; plusieurs avaient conservé leur chef propre qui se reconnaissait simplement vassal du Monarque suprême. Il en était ainsi spécialement de l'état de Tcheou situé au nord-ouest de la Chine actuelle, à l'ouest du coude formé par le Hoang-ho et habité par une population préchinoise.

Ce dernier fait est attesté et par la couleur des cheveux de ce peuple qui est uniformément signalé comme étant de couleur rousse, et par les traditions chinoises soigneusement conservées (Cfr. J. Legge *Chinese classics* IV. p. 484) et par le témoignage même du Shi-King dans les odes consacrées à la gloire de la maison de Tcheou (III L. II. 6 et L. XV. 1) (2).

(1) On leur attribue les ans de règne suivants : 2356-2255 ; 2255-2208 et 2208-2197.

(2) Cfr. de Lacouperie. *Les langues de la Chine avant les Chinois*, pp. 127 et 60.

Nous reviendrons plus tard sur ce point.

Nous insistons là-dessus parce qu'il est d'une importance capitale pour l'histoire religieuse de la Chine et la saine interprétation de ses croyances.

La dynastie de Yu après avoir jeté un grand éclat ne donna plus au trône que des monarques faibles et livrés à leurs passions. Le dernier, tyran détestable, fut renversé du trône par le prince de Shang qui ceignit la couronne à sa place.

La nouvelle dynastie eut le même sort que la précédente et le dernier descendant des Shang, monstre à face humaine, fut détrôné par le prince Wou de Tcheou que le vœu populaire appela à la souveraineté. Avec le roi Wou la cour fut transportée à la capitale de l'état de Tcheou et les usages de ce pays, comme ses croyances particulières, prévalurent dans l'empire chinois.

Le nouveau souverain, pour consolider son trône, crut ne pouvoir mieux faire que de partager le gouvernement de ses états entre les membres de sa famille et les grands dévoués à sa fortune ; il constitua de la sorte une foule de principautés vassales, organisées selon une hiérarchie compliquée et méthodique. Ce mode de constitution eut le résultat que l'on pouvait en attendre. Aussi longtemps que le pouvoir central fut entre des mains habiles et énergiques les choses marchèrent convenablement ; mais dès que ce pouvoir commença à s'affaiblir, les grands vassaux levèrent la tête, visèrent à l'indépendance et le monarque chinois n'eut bientôt plus qu'une souveraineté nominale, consistant à recevoir certains hommages et un secours dans les guerres où les princes vassaux étaient intéressés eux-mêmes.

D'autre part l'ambition de ces princes les mit en lutte perpétuelle les uns contre les autres et corrompit leur entourage. Chacune de ces petites cours devint un centre d'intrigues et d'une corruption effrénée et la guerre civile ne cessait de désoler ces malheureuses provinces.

Ce fut à cette époque que parurent les deux grands philosophes dont les noms sont restés à jamais célèbres et qui cherchèrent par des moyens différents à remédier aux maux de leur patrie. Lao-tze (1) d'abord (vers l'an 500) abandonna ses fonctions politiques pour méditer dans la solitude, s'attirer des disciples et leur enseigner une doctrine dont la pratique pût rendre à l'empire la paix et le bonheur. Il croyait au principe des Vieux Kings que le bon exemple suffit pour corriger les hommes.

Animé des mêmes sentiments, Kong-fou-tze (2) croyait trouver le remède dans la restauration des maximes de morale qui avaient dirigé la conduite des anciens empereurs. Mais au lieu de rester enfermé dans la solitude il se mit à parcourir le pays, alla de cour en cour, avertissant les princes et leurs ministres, leur rappelant leurs devoirs et les règles antiques.

Le succès ne répondit d'abord à l'attente d'aucun des deux réformateurs. Les souverains et les grands ne prirent aucune attention aux enseignements du Vieux philosophe. Quant à Kong fou-tze ils le traitèrent avec estime, mais se mirent peu en peine de seconder ses vues et de mettre ses doctrines en pratique. Quelques-uns même le persécutèrent et le grand philosophe faillit un jour perdre la vie.

Ce fut seulement après leur mort que les grands hommes méconnus reçurent les honneurs mérités, et exercèrent, par leurs disciples, une influence considérable sur la marche des idées chez leurs compatriotes.

Les conditions violentes dans lesquelles vécut l'empire chinois du VIII[e] au III[e] siècle et son état de morcellement eurent les conséquences que l'on devait en attendre. Dans

(1) Litt. le Vieux philosophe. Voir notre opuscule *Lao-tze* un prédécesseur de Schelling et nos *Textes Taoïstes. Le Tao-te king*, traduit et commenté.

(2) Ou plus souvent Kong-tze (Confucius) vécut de 551 à 479 A. C. Il disait de lui-même : Je ne suis pas un inventeur de système, je rappelle seulement la tradition.

ces luttes perpétuelles les plus faibles succombèrent et furent subjugués par les plus forts ; il ne resta bientôt plus debout que trois états feudataires et finalement en 255 A. C. le prince de Ts'in, *Tchao-Siang*, après avoir anéanti ses deux rivaux, chassa le faible souverain de Tcheou et ceignit son front de la couronne royale. Le troisième de sa race, le trop célèbre *Shi-Hoang-ti* (221-209) reprit le titre de *Hoang-ti* (le vénérable empereur) dont les Tcheous n'avaient point osé se parer et établit partout son pouvoir absolu. Pour effacer le souvenir de l'état politique antérieur, il fit brûler les livres et mettre à mort les lettrés. Ses armes victorieuses étendirent les limites de l'empire. Mais s'il put mourir sur le trône il n'en fut point ainsi de son fils auquel un général victorieux arracha la couronne pour la mettre sur sa tête et fonder une nouvelle dynastie qui prit le nom de *Han*, illustré (1) par tant d'hommes fameux (206 A.C.). Sous cette dynastie les armées chinoises portèrent la terreur jusqu'à la mer du midi d'un côté et de l'autre jusqu'aux terres éraniennes. Sa puissance et l'éclat qu'elle répandit autour d'elle servit aussi à modifier profondément les idées courantes et à favoriser la cause des novateurs. D'une part les princes Han secondèrent le développement du Taoïsme et de ses pratiques tenant de la jonglerie, et de l'autre ils introduisirent le Bouddhisme en Chine (vers 62 A.C.) et lui accordèrent leur appui.

La dynastie des Han fut, à son tour, renversée en l'an 190 P. C. La Chine fut partagée en 3 états (2) pour être de nouveau réunie par les Tsin de 265 à 419. Après eux, l'empire du Milieu vit se succéder par la violence

(1) C'est la période de leur histoire que les Chinois considèrent comme la plus glorieuse. Ils s'intitulent encore avec orgueil : *Han-tze* « les Fils de Han ».

(2) Cette période dite *des trois royaumes* eut une influence capitale sur les fastes du culte chinois ; elle vit naître l'apothéose ou la création des Dieux d'origine humaine.

7 ou 8 dynasties différentes, tandis que les Barbares de la Tartarie en occupaient et dominaient tout le Nord.

Une ère de paix et de prospérité lui revint avec le triomphe de la dynastie Tang (618 à 907) qui s'appliqua à guérir les plaies du pays et à faire revivre la civilisation et les lettres.

Les troubles recommencèrent après leur chute et désolèrent l'empire pendant toute la période appelée des cinq dynasties (907 à 960) jusqu'à l'avènement des Songs en 960.

Les princes de cette maison se montrèrent les amis de la civilisation et des lettres comme l'avaient été les Tang et donnèrent une impulsion nouvelle aux études philosophiques.

Sous leur règne se forma l'école dite du *Sing-li* ou du « Système de la nature » dont les principaux coryphées, et surtout le célèbre Tchou-hi, ne contribuèrent pas peu à plonger les penseurs chinois dans le matérialisme le plus irrationnel.

Vers 1206 les Mongols s'emparèrent de la Chine ; ils la dominèrent jusqu'en 1368. Les empereurs mongols imitèrent les Tang et les Song, mais sans exercer d'influence particulière sur les croyances chinoises, à cela près qu'ils favorisèrent le Bouddhisme.

En 1368 une dynastie nationale remplaça les *Yuen* (1) ; mais elle fut renversée elle-même par les Mandchous qui vers 1644 s'emparèrent de Pe-King et établirent sur le trône chinois un prince de leur race dont la descendance règne encore aujourd'hui. Les premiers souverains mandchous, hommes d'une haute intelligence, favorisèrent les missionnaires européens, et par eux la propagation des idées chrétiennes ; mais le quatrième prince de cette race, connu sous son titre de règne Yong-tcheng, irrité des décisions de Rome dans l'affaire dite des rites chinois, et

(1) Nom donné par les empereurs mongols à leur dynastie et signifiant « principaux, chefs. »

élevé d'ailleurs dans des idées réactionnaires, persécuta les prédicateurs de l'Evangile et leurs adhérents, fit expulser les premiers de l'Empire et les vieilles idées chinoises reprirent leur cours et leur pouvoir.

Tels furent, en résumé, la marche des idées religieuses en Chine et les évènements qui provoquèrent leurs modifications diverses. Nous avons maintenant à examiner chaque période en particulier et à exposer d'une manière brève et complète ce qui les concerne et les caractérise.

Mais avant cela nous devons encore dire un mot des monuments auxquels nous avons emprunté les faits qui forment la base de notre étude, car c'est la confusion faite entre ces diverses sources qui a été la cause des erreurs qui déparent plusieurs des meilleurs livres écrits sur le sujet qui nous occupe. Il en est ainsi spécialement de tout ce qui concerne l'ancienne religion chinoise. Les Chinois ont, en effet, trois rituels, qui contiennent des détails très précis, très circonstanciés sur le culte de leurs ancêtres ; ils possèdent en outre des vieux livres historiques ou poétiques où ce culte se montre sous ses diverses faces, sans toutefois y être traité explicitement. On a cru pouvoir réunir ces diverses sources et les considérer comme un tout unique dont les diverses parties appartiennent à une seule et même période. Mais c'est là une erreur manifeste. Les trois rituels proviennent d'une même époque ; c'est certain. Mais cette époque est celle des derniers Tcheous, voire même des premiers Hans, et ne s'étend aucunement jusqu'aux dynasties antérieures.

Quant au premier de ces livres, il suffit d'en citer le titre pour faire preuve. Il s'appelle en effet *Tcheou-Kouän* ou *Tcheou-li* c'est-à-dire « Magistratures de Tcheou » ou « Rites de Tcheou. » Nous devons remarquer en outre que le nombre si considérable de ces offices et magistratures, leur organisation si compliquée, si méthodique prouvent jusqu'à l'évidence que leur code ne peut re-

monter aux premiers temps de la dynastie dont il porte le nom mais tout au plus au IXe ou au VIIIe siècle. Son autenticité du reste, est des plus contestées.

Le second rituel, l'*I-li* ou « cérémonial rationnel » ne présente que peu d'intérêt en cette question ; les seules cérémonies religieuses dont il y est parlé consistent dans la consultation du sort (voir L. I, initio) et les sacrifices aux ancêtres (L. 14 à 16). Rien n'y perce des croyances de la nation en dehors de ces deux points.

Le troisième, le *Li-ki* ou « Mémorial des Rites », « Relation traditionnelle », est d'une haute importance par les renseignements nombreux et variés qu'il contient. Mais il est précisément le moins ancien de la collection, celui qui reproduit le moins fidèlement les idées des pères de la race chinoise.

L'Empereur Shi-Hoang-ti avait, comme on le sait, recherché tous les livres contenant les traditions anciennes, les maximes de gouvernement, les actes des princes regardés comme des modèles de vertus et les avaient fait livrer aux flammes, en même temps qu'il faisait mettre à mort tous ceux qui les récélaient ou en défendaient les enseignements. Il s'était naturellement, acharné d'une manière toute spéciale contre les livres de Rites dont les prescriptions étaient diamétralement opposées à ses projets d'autocratie. Aussi les Rituels avaient entièrement disparu et quand les premiers princes Han voulurent rétablir le culte des Lettrés, quand on rechercha les débris des anciens ouvrages échappés aux flammes, les Rituels firent entièrement défaut. Au témoignage du grand historien Sze-ma-tsien dont l'impartialité et l'esprit de critique n'ont jamais été mis en doute, on dut, pour les reconstituer, recourir à la mémoire de ceux qui les avaient vu pratiquer.

Ainsi fut recomposé l'I-li tout entier sous la dictée d'un lettré du nom de *Kao-Tang*. Il en fut de même du Li-Ki.

Bien plus, certains chapitres tels que le Wang-Tchi (Ordonnances royales L. III) ont été composés sous les Hans eux-mêmes (1). Aussi le *Li-Ki* n'est nullement un Rituel dans le sens propre du mot mais un recueil de parties détachées et indépendantes arrangées en un tout, avec peu ou point d'ordre et dans lesquels les spéculations morales se mêlent aux sentences, aux règles liturgiques et politiques.

C'est donc très justement que le savant traducteur du *Li-ki*, le prof. J. Legge d'Oxford a dit dans sa préface que le Li-ki reproduit, non les idées des temps auxquels il prétend se référer, mais celles qui règnaient à la cour des Hans au moment de sa composition.

Il est donc contraire à tout principe scientifique de juger les idées des premiers Chinois, des peuples conduits par les Shun et les Yu, d'après le contenu d'un livre rédigé près de 20 siècles plus tard, sous l'empire de croyances très différentes et de mêler le culte de Shang-ti avec celui du soleil et des astres.

Pour la première période nous devons donc nous tenir aux livres certainement antiques c'est-à-dire au Shu-king, au Shi-king et aux mentions accidentelles, faites ailleurs, des pratiques religieuses des premiers Chinois.

Il est vrai qu'on a élevé des objections contre la véracité de ces livres. Un hagiographe a soutenu tout dernièrement encore et tout spécialement, qu'ils avaient été altérés sciemment par Kong-fou-tze et son école.

Rien de plus faux et de plus injuste que cette accusation portée contre ce grand homme. Il nous suffirait pour y répondre, de montrer ce même auteur s'appuyant de quelques passages de ces textes même et les déclarant authen-

(1) Vers l'an 170 A. C. plus de 30 ans après l'avènement de cette dynastie. Le L. IV *Yue-ling* ou « Ordre des mois » est l'œuvre de *Lu pu-wei* de la dynastie de Ts'in ; il doit avoir seul échappé à la flamme. C'est le plus important au point de vue du culte.

tiques sans motiver aucunement ce choix et cette contradiction. Mais se serait simplement un *argumentum ad hominem* et nous avons d'autres arguments à faire valoir.

En ce qui concerne le Shi-King qui nous fournit le plus de matériaux pour la reconstruction de notre édifice religieux, la question est tranchée depuis longtemps. Le savant professeur d'Oxford, J. Legge, a démontré, dans l'Introduction de ses *Chinese Classics*, P. IV, que Kong-tze n'a fait et n'a pu même faire que d'en recueillir les éléments, de le transmettre et de l'expliquer.

Si le *Shu-King* (1) n'a point pour lui de témoignages aussi précis, aussi incontestables il n'en est pas moins certain que l'école de Confucius n'en a point remanié les parties qui ont trait à la religion. Si Kong-tze eût composé les discours du Shu-King il les eût faits selon son génie et son style. Or rien ne leur est plus opposé que les caractères qui distinguent le Shu-King, car ce livre est d'une naïveté, parfois d'une niaiserie que l'on ne peut mettre raisonnablement sur le compte du Grand Philosophe. Il suffit pour s'en convaincre de lire le passage où l'auteur raconte la soumission volontaire des Miao opérée à la suite d'une danse que les soldats exécutèrent dans la cour du palais (L. II. 2, 21).

Celui qui a lu quelques passages du Lun-Yu avec ses innombrables particules ou du Tchün-tsiu au style d'éphémérides, ne peut qu'accueillir d'un sourire la prétention d'attribuer à Kong-tze les récits et les discours du Shu, soit en tout soit en partie.

En outre si le philosophe chinois eût touché au contenu du Shu-King, c'eût été sans aucun doute pour le rapprocher de ses idées propres. Or rien n'en diffère davantage que les maximes du vieux King. Ses auteurs par exemple, se montrent constamment préoccupés d'inculquer

(1) Voir cette question traitée en détails dans le Bab. and Or. Record. April 1891.

le culte, la vénération des esprits alors que Kong-tze prêche de les tenir à l'écart ; le Shu-King est plein du Shang-ti tandis que le philosophe en parle à peine et ne le fait qu'accidentellement ; il insiste sur le sort des bons après la mort, contrairement à la maxime confucéenne qu'il est impossible d'en avoir une connaissance tant soit peu plausible.

Notons enfin que les deux grands Kings sont parfaitement d'accord quant à la religion, que le Yi-King et les Rituels plus récents confirment leur témoignage et prouvent même que s'il y a eu altération, interpolation des vieux textes, elle a été faite dans le sens matérialiste et animiste et l'on comprendra combien il est peu rationnel de leur refuser toute autorité.

Nous ne prétendrons pas certainement que tout y est digne de foi, indistinctement ; la légende y a certainement une large part, mais cela n'empêche pas les récits des livres sacrés de représenter assez fidèlement la réalité historique quant aux mœurs et aux croyances, d'autant plus que l'altération des idées, si elle est admissible, s'est faite comme nous venons de le dire dans un sens opposé à celui que l'on suppose sans aucune preuve. On ne saurait trop se garder de l'esprit de système, très mauvais guide en fait de science.

Nous ne nous arrêterons pas à l'hypothèse émise dernièrement par un sinologue anglais, et d'après laquelle le Shu-King serait une œuvre de faussaire, un document forgé de toutes pièces par les lettrés de la dynastie des Hans. Outre que la nature même du Shu-King, son style, son contenu fragmentaire, rendent cette supposition inadmissible, les raisons alléguées par cet auteur n'ont aucune force probante. A ce prix Cyrus et Charlemagne seraient des héros imaginaires puisque leur histoire a été mêlée de légendes, peu de temps après leur mort. Dans les noms de personnages du *Shu* M. Allen voit des noms d'étoiles ou de peuples ; en cela, il confond des mots chinois, homophones

il est vrai, mais entièrement différents de sens et de représentation graphique. Concevrait-on d'ailleurs, un écrivain voulant imposer à la crédulité publique une histoire forgée par lui des premiers Mérovingiens et donnant à ses héros des noms tels que Grand-Ourse, Zodiaque, Verseau, Lyre, Cancer ou Capricorne.

Peut-on supposer cela un seul instant ?

C'est aussi faute d'avoir distingué les temps comme cela doit se faire qu'un autre sinologue a cru pouvoir dire que le Li-ki mérite plus de confiance que les deux Kings parce qu'il a été le moins altéré par le grand philosophe. C'est le contraire qui est vrai. Outre que Kong-tze n'a rien altéré d'essentiel, le Li-ki ne représente qu'une époque très tardive où les idées religieuses avaient été profondément modifiées et ne mérite lui-même qu'une confiance médiocre, car il n'est qu'un recueil de souvenirs écrits de mémoire et où l'imagination de ses divers auteurs a eu certainement une large part. En outre on ne saurait admettre que Kong-tze, objet d'une opposition parfois très violente, eût pu altérer les Records historiques de la Chine sans soulever de protestation d'aucun côté. Ce serait un fait bien extraordinaire, plus extraordinaire encore en Chine qu'ailleurs.

Ainsi donc style, contenu, circonstances extérieures tout concourt pour prouver que Kong-tze n'a point altéré le Shu-king pas plus que le livre des Odes.

Nous allons en conséquence aborder notre sujet avec des moyens d'étude dignes de confiance. Mais on comprendra sans peine qu'en présence de cette diversité d'opinions, de ce choc des systèmes en une matière qui semblerait devoir échapper aux incertitudes et aux contradictions, des savants appartenant à un autre groupe scientifique proclament qu'on n'arrivera jamais à un résultat certain, qu'il est désormais inutile de le tenter.

Nous espérons parvenir à les convaincre du contraire

et contribuer à mettre un terme à ces produits d'imagination qui défigurent la vérité et égarent les lecteurs auxquels le manque d'étude spéciale ne permet point d'en apprécier la vraie nature.

Il en est qui se plaisent à ces fluctuations, à ces joûtes sans issue ; pour nous le seul bien désirable est la vérité.

LIVRE I.

Religion des premiers Chinois.

Les Chinois ont été longtemps représentés comme les premiers habitants de leur pays. Aborigènes, si pas autochthones, ils se seraient formés et développés, ils auraient acquis la civilisation qui les distingue dans les régions où nous les voyons aujourd'hui et sans avoir subi l'influence d'aucun autre peuple. Les derniers travaux ethnographiques et spécialement ceux de M. de Lacouperie, ont démontré que cette thèse traditionnelle était erronée de point en point. Les Chinois sont venus du centre de l'Asie et plus anciennement encore du voisinage de l'Assyrie ; ils ont franchi le Hoang-ho vers le 23e siècle avant notre ère, apportant avec eux une civilisation déjà assez avancée et une religion à eux propre, dont les anciens kings nous donnent une idée plus ou moins complète.

Ces croyances religieuses, dont l'origine nous est inconnue, peuvent se résumer sous sept chefs : l'adoration d'un Dieu suprême, le ciel protecteur, le culte des esprits, avec une certaine vénération de la nature, l'immortalité de l'âme, le culte des morts, les principes de morale et les sacrifices. Comme ces divers points ont été expliqués de manières non seulement différentes mais contradictoires selon le système particulier de chaque auteur nous ne pouvons nous contenter d'en exposer les détails d'après les textes autentiques, nous devons en outre justifier nos assertions et mettre en relief les erreurs opposées. Ces erreurs concernent principalement la nature

du Dieu des Chinois et de ce qu'ils appellent *T'ien* ou « ciel », ainsi que celle des esprits auxquels ils adressent leurs hommages. Examinons donc pour commencer les importantes questions qui ont tant divisé les esprits et ont amené entre les savants des discussions du plus fâcheux effet.

CHAPITRE I.

Le Dieu suprême, Shang-ti et le Ciel ou T'ien

§ 1. Shang-ti.

Les Chinois dès l'aurore de leur histoire, au moment où ils franchirent le Hoang-ho, reconnaissaient et adoraient un Dieu personnel et un seul. Ce Dieu ils l'appelaient Shang-ti c'est-à-dire « le Souverain Empereur » ; « Summus Imperator » ou « Dominus » et parfois aussi, comme on le voit dans les Kings, *Hoāng-tiēn Shàng-tí* « Shang-ti le souverain empereur, le souverain maître du ciel suprême ».

Que ce soit là la vraie traduction de ces termes c'est ce qui nous est assuré par le témoignage des Chinois eux-mêmes. Les lettrés nombreux et savants qui réunis à la cour et sous les yeux du souverain ont traduit les Kings en mandchou, il y a deux cents ans, ont rendu cette expression par les mots suivants : *Dergi Abka-i Shang-Di* « Shang-ti, le Souverain Maître du ciel suprême ».

Or ces Chinois devenus à peu près matérialistes, ne reconnaissant plus guère que le Ciel seul, n'ont pu traduire de la sorte que parce que cette traduction s'imposait et par le génie de la langue et par les souvenirs traditionnels.

C'est bien en effet le sens que requiert l'usage ordinaire du langage qui supprime la marque du génitif *tchī* dans les expressions composées (1).

Quant à la nature du Dieu *Shàng-ti* nous la tirerons des passages des Kings qui le concernent. En voici les principaux :

Au Shi-king, au livre IV, le plus ancien qui soit contemporain des faits relatés, nous lisons : *Ti* a depuis les temps antiques destiné le roi Tang (2) à l'empire (3). *Ti* a donné à cette race un descendant illustre, son mandat ne quitta point Shang et Ti honoré par lui le donna comme modèle à toutes les régions (4).

L'ode III. 2. 1, célébrant la naissance du fondateur de la dynastie Shang (5), porte que « sa mère, pour le concevoir, marcha sur la trace laissée par Ti ; que Shang-ti « la fortifia, accepta son sacrifice. » Puis l'auteur ajoute : « quand nous présentons nos offrandes, Shang-ti en agrée l'odeur et s'y complaît. »

Dans la première des Grandes Odes des Royaumes (III. 1. 1) composée en l'honneur de *Wen-wang*, le père de la dynastie tcheou, nous lisons ces paroles significatives :

« C'est Shang-ti qui l'a préparé et lui a donné l'empire au moment propice. Maintenant Wen-wang est au ciel à la gauche et à la droite de Shang-ti, dont les dons se sont étendus à la postérité de ce saint roi.

La dynastie de Shang était souveraine ; mais quand vint le décret de Shang-ti elle devint sujette de Tcheou. »

La septième ode commence de cette manière : « Grand est Shang-ti, il regarde le monde inférieur ; plein de majesté il examine les quatre plages, cherchant qui donnera

(1) Aussi les commentateurs du Li-ki expliquent ainsi ces mots : *t'iēn tchī ti* ou *tchù* (le maître du ciel, en mettant *t'iēn* au génitif).

(2) Le fondateur de la dynastie des Shang. Voir page XX.

(3) IV, 3. 1.

(4) IV, 3, 4.

(5) III, 2. 1.

la sécurité au peuple ; il cherche parmi les différents états à qui il pourra donner la puissance suprême.... il regarde à l'ouest et trouve là seulement celui qui peut donner la paix au peuple. Ti fit changer de place à ce prince ; il examina son nouvel état. Ti éleva cet état, il éleva (pour le gouverner) un prince digne de sa charge. Ainsi fut le roi Ki ; Ti lui donna un cœur bien réglé et fit grandir sa renommée de vertu.

Ti dit à Wen-wang : « ne rejette pas, ne recherche pas l'une ou l'autre chose sans motif : ne soit pas dominé par tes désirs arbitrairement..... »

Ti lui dit encore : « Je suis charmé de ton intelligente vertu, sans ostentation, ni variation... conforme au règle du souverain maitre (Str. 5). »

« Prépare tes engins guerriers contre le pays ennemi, prépare-les avec tes frères... pour attaquer la ville de Tsong. » (St. 7)

Wen-wang exécuta ces ordres et s'apprêta à l'assaut. Il offrit le grand sacrifice à Ti, il offrit le sacrifice d'entrée en campagne et détruisit complètement l'état de Tsong (St. 8).

La décade suivante présente les mêmes caractères.

La 1re Ode revient aux origines de la dynastie Tcheou et à son premier ancêtre ; après avoir rappelé que la mère de ce prince conçut après avoir marché sur la trace de Ti, elle dit que Ti fortifia cette princesse, accepta ses offrandes et qu'ainsi elle enfanta aisément.

La 10e Ode, vraie élégie sur les malheurs du temps, nous apprend que Shang-ti a renversé ses décrets favorables et que le petit peuple périt de misère... Les régions du ciel sont pleines de calamités, craignez ces changements et sa colère. L'éclat du T'ien éclaire vos pas, vos actes coupables.

A la 3e décade mêmes idées. « Immense est Shang-ti, le souverain des peuples d'ici bas (*Hiā-shih-tchī-pī*). Majestueux, terrible est Shang-ti, ses décrets sont pleins d'avertissements, de châtiments.

La nature céleste comprend tous les hommes (1) ; mais son maintien n'est pas sûr.... Sans Ti il n'y a pas de temps, pas d'évènement ». A l'ode 4 le roi Siuen (827-781) se plaint des calamités qui accablent ses états et ses peuples. « Cependant, dit-il, il n'y a pas d'esprit que je n'aie invoqué ; Shang-Ti du ciel ne s'abaisse (2) pas vers nous... il ne nous regarde pas. »

Notons encore au Livre IV ces passages remarquables : « J'ai apporté mes offrandes, un bélier, et un taureau. Le *Ciel m'assiste en cette offrande* (*Tiēn khī yeù tchī*) (3) » puis : « Dans les arts et la guerre le souverain *donne le repos à l'auguste ciel.* » (Ode X. 1. 1) — Enfin : « Wu Wang offrit le sacrifice du printemps à l'augustissime souverain Ti ainsi qu'à Heou-tsi ; il fut agréé par eux.

Passons au Shu-king.

L'examen de ce livre nous donnera exactement les mêmes résultats que celui du *Livre des Vers* ; Il serait trop long de reproduire tous les passages où il est parlé du Dieu Shang-ti. Bornons nous à deux ou trois à cause de leur importance particulière.

V. 1. Sheou (le tyran, le dernier des Shangs) ne servait point Shang-ti, ni les esprits ; il délaissait les temples et n'y faisait plus d'offrandes... Pour moi j'ai offert le grand sacrifice à Shang-ti et j'ai satisfait au génie de la terre.

J'ai offert une noire victime, m'adressant à l'augustissime seigneur Ti (*hoāng-hoāng-heou-Ti*) (4).

V. 4. 1. C'est Shang-ti qui donne l'enseignement aux rois. — V. 27. 2. Les peuples opprimés montrèrent leur innocence au ciel ; Shang-ti regarda le peuple.

V. 11, 1. C'est un dire populaire, Shang-ti conduit les hommes au bien.

(1) T'iēn sing tching shi.

(2) Puh. (R. 131/10).

(3) IV. 1. 10. Ce role inférieur n'est jamais attribué à Shang-ti.

(4) Le passage du Lun-Yu qui reproduit ces mots prouve que c'est là le texte véritable.

On voit qu'il n'y a pas la moindre discordance entre les différentes parties des deux grands Kings en ce qui concerne la nature de Shang-ti. C'est lui l'être personnel, souverain maitre du monde, à qui s'adresse le culte suprême.

§ 2. T'ien.

Mais à côté de ce Dieu personnel, les Kings mentionnent, semble-t-il, un autre être supérieur qui semble partager avec Shang-ti les honneurs de la divinité. C'est le *T'iēn* ou « Ciel » cité, invoqué soit isolément soit concurremment avec « le Maître Suprême ». Nous ne parlerons pas des cas où ce mot est employé au sens propre et désigne l'espace céleste. Mais hors de là, quel est le rôle de ce nouveau personnage divin ? Est-il, comme on l'a dit, identique à Shang-ti lequel ne serait en réalité que l'esprit animant les éléments matériels de la voûte éthérée ou, plus simplement, un autre terme désignant le ciel lui-même ?

Cette thèse est admise par quelques uns pour des raisons de système, nous devons donc en sonder les bases. Il est vrai que les noms du Shang-ti et du T'ien sont fréquemment employés l'un pour l'autre comme parfaitement synonymes ou comme pouvant se remplacer l'un l'autre sans aucune difficulté ; il est vrai que maintes choses qui sont dites du premier le sont également du second et que ces termes s'échangent dans une seule et même phrase, comme dans celle-ci : « Observez les lois afin de recevoir les faveurs du ciel ; j'examinerai ces choses en me conformant à la volonté, au cœur de Shang-ti. » (Shu king IV. 3, 3, 7).

Mais cela ne prouve point l'identité des deux termes et des deux conceptions. Il en résulte seulement qu'il en était chez les anciens Chinois comme il en est encore aujourd'hui parmi nous où le mot « ciel » est employé

métaphoriquement pour « Dieu », et tout chrétien pourrait tenir absolument le même langage que les historiens ou les chantres des kings qui, à leur tour, auraient dit comme nous : Plaise au ciel, le ciel fasse ! ses décrets sont impénétrables, etc. On ne peut donc tirer de là aucune preuve de l'identité substantiel du Shang-ti et du T'ien, ni de la croyance au T'ien comme à une divinité spéciale.

Mais à côté de ces passages qui laissent la question absolument indécise, il en est d'autres qui l'éclairent surabondamment.

En effet si le nom de Shang-ti peut, dans certains passages, s'échanger avec celui du *T'ien*, il est beaucoup de qualités ou d'actes qui ne peuvent s'attribuer qu'à l'un des deux exclusivement. Quant au *T'ien*, les Kings parlent de son décret, de son action, de son assistance, des calamités qu'il envoie ou de ses faveurs, de sa voie rude et difficile ; ils le disent compatissant, redoutable ; de lui émanent les principes de droit et les relations entre les hommes, de lui viennent également la vertu et l'intelligence ; le roi est le berger du Tien, mais le bon prince l'égale. (Cfr. ma *Religion des premiers Chinois* p. 13, ss.)

En outre il est dit de lui qu'il est injuste et cruel, qu'il aide le sacrifiant et reçoit son repos des bons souverains.

(A continuer). C. DE HARLEZ.

DE LA CATÉGORIE DES MODES.

(Fin.)

TROISIÈME DIVISION.

Synthèse des Modes.

Nous avons plus haut sous la rubrique : *Idée générale des divers procédés d'expression des modes* indiqué par avance, avant de refaire devant le lecteur notre travail d'induction, quel serait le résultat essentiel de ce travail ; maintenant que nous avons fait et présenté celui-ci, il nous reste à montrer comment les conséquences de cette induction sont bien celles que nous avions préalablement annoncées pour qu'on pût se guider parmi le détail des faits grammaticaux recueillis ; nous pouvons vérifier ce que nous avions avancé et conclure.

Il faut envisager séparément la relation de *pensée à idée dominante* et la relation de *pensée à pensée*.

a) *relation de pensée subordonnée à idée.*

Il s'agit de la relation exprimée en français par le pronom relatif.

Dans la plupart des langues primitives ou qui ont conservé le *facies* d'un état grammatical primitif, cette relation s'exprime par la *simple position*. C'est le procédé que nous avons appelé *psychologique* parce qu'il épargne l'expression dont la pensée doit faire seul le travail. Ce système domine dans les langues isolantes de l'Extrême Orient, dans celles de l'Océanie, de l'Afrique et de l'Amérique. Quelquefois cependant on tourne par le participe, mais il faut que d'abord la langue ait possédé ce mode

Puis vient l'expression par *le pronom démonstratif* ou *personnel*. C'est l'*apparition du mot vide*. Mais avec lui il y a *deux propositions* qui ne sont pas morphologiquement subordonnées. On voit paraître ce système en Chinois, on en retrouve des traces en grec où ὅς dérive de ὁ.

La transition entre ce procédé et le précédent est bien simple. Cette proposition : *Primus qui m'a donné ce livre est mort*, se tourne d'abord ainsi : *Primus m'a donné ce livre, il est mort*, puis ainsi : *Primus il m'a donné ce livre est mort* (c'est encore la règle de position, mais celle de *position d'enclave*, substituée à celle de *position de séquence*), puis ainsi : *Primus il m'a donné ce livre est mort*.

Un pas de plus a lieu alors, on réunit les deux propositions par une conjonction. En hébreu on dit : *Pierre que j'ai reçu le livre de lui est mort* ; même accord entre la conjonction et son antécédent.

Enfin nait le pronom relatif véritable, et il emprunte sa forme d'abord au pronom démonstratif modifié : en grec ὅς dérivé de ὁ, puis au pronom interrogatif modifié : en latin *qui* dérivé de *quis ;* c'est ainsi tantôt l'allongement, tantôt l'abréviation qui modifie.

Comment a-t-on pu emprunter l'*interrogatif* pour exprimer le *relatif ?* C'est que l'*interrogatif* a d'abord passé par l'*indéterminé : quis* signifie d'abord *qui*, puis *quelqu'un*, puis modifie *lequel*. *L'homme quelqu'un vient* exprime bien : *L'homme qui vient*.

Ce n'est pas tout. Tout à fait exceptionnellement de l'expression morphologique on passe à l'expression phonétique, c'est-à-dire par modification d'un des sons, et cela dans trois langues : le *celtique*, le *pongoué* et l'*algonquin*. C'est que l'indice de la relation a fini par pénétrer dans le verbe, par devenir *infixe* de *préfixe* ou *suffixe* qu'il était, et par se fondre avec lui, de sorte qu'il *simule une modification spontanée de celui-ci*. Le Basque se dirige déjà dans cette voie, il réunit, en outre, les deux propositions en une seule, en rendant le verbe déclinable.

b) *relation de pensée à pensée.*

Tout d'abord il n'existe pas de phrase, il n'existe que des propositions isolées les unes des autres. C'est ainsi que parlait le sauvage : c'est ainsi encore que s'exprime le paysan chez la nation la plus policée. La proposition chez lui est courte, sentencieuse ; le discours est coupé ; il parle par versets.

Ce n'est que tardivement que le besoin de réunir deux propositions en une phrase se fait sentir, mais tout d'abord l'*instinct morphologique est plus en retard que l'instinct psychique*, on ne peut les réunir qu'en en faisant une seule proposition, on convertit l'un des verbes en substantif, c'est-à-dire qu'on le met à l'infinitif ou plutôt à l'infinitif déclinable nommé quelquefois gérondif, appellation dangereuse car elle comprend quelquefois aussi l'absolutif bien différent. On trouve des traces de ce système dans la proposition infinitive latine. L'homme a bien alors deux pensées en liaison au point de vue psychique, mais il n'en a toujours qu'une au point de vue morphologique.

Puis la possibilité d'obtenir même morphologiquement les deux pensées, et d'établir cependant leur liaison se fait jour. La dépendance sera marquée par la place respective qu'occupera chaque proposition ; de même aussi la position indiquera qu'il y a coordination entre elles. Le dernier de ces deux cas est plus rare ; nous l'avons cependant constaté en Jagan, où on fait des verbes des deux propositions un verbe composé. Le premier est très fréquent, alors la conjonction n'est pas encore née. Quand il s'agit d'exprimer le subjonctif, le moyen est très simple, le futur suffira ; *je veux que tu viennes* se tournera ainsi : *je veux tu viendras* ; de même : *je pense il viendra* = *je pense qu'il viendra* ; le conditionnel est plus difficile à rendre ainsi : *s'il venait, je serais heureux*, peut bien se tourner *quand il viendra je serai heureux*, mais le conditionnel passé est moins flexible ; *s'il était venu j'aurais été heureux* peut cependant s'exprimer ainsi : *quand il était venu je serai heureux* ; le *désaccord logique entre le temps* exprime bien la *condition*.

La relation est donc exprimée par la position seule. Cependant ce moyen rudimentaire se corrobore par l'emploi logique de certains temps. D'abord il est vrai, pour rendre : *j'espère qu'il viendra*, on dit : *j'espère, il vient*, mais bientôt on rend mieux la relation avec le second des temps et on s'exprime déjà plus clairement lorsqu'on dit *j'espère, il viendra*. De même : *j'espérais qu'il viendrait* se rend d'abord ainsi : *j'espérais il venait* ; puis beaucoup mieux en établissant un écart entre les temps des deux verbes *j'espérais il vient*, ou mieux encore en augmentant ainsi cet écart : *j'espérais il viendra*. Risquez entre ces deux verbes une conjonction, vous aurez l'étape d'évolution des langues modernes. On peut donc dire qu'après l'étape d'expression par la position seule, il y a celle d'*expression à la fois par cette position et par l'emploi de certains temps*.

Ici nous touchons à un point grammatical très intéressant, celui de la *confusion primitive des temps et des modes*. Cette confusion a lieu surtout entre l'*optatif* et le *futur*. Un autre non moins curieux est celui de la *confusion entre les différents modes*. Ce qui est encore obscur, c'est de savoir si tel mode a précédé tel temps, ou tel temps tel mode, et aussi de savoir si tel mode a précédé tel mode ou si c'est l'inverse.

Occupons-nous d'abord de la confusion des temps et des modes. Nous avons observé cette confusion dans un foule de langues. *Le futur est un temps très hystérogène* ; au point de vue psychique, nous l'avons qualifié ailleurs de *temps imaginaire*, ce qui ferait croire qu'il est dérivé de l'*optatif*. D'autre côté dans d'autres langues l'optatif se greffe sur le futur. Ce qui est certain, c'est que tout d'abord chaque mode ne se multiplie point par tous les temps, qu'il faut nombrer ainsi : *présent*, *passé*, *futur*, *impératif* et *subjonctif*, comme si ces deux derniers étaient aussi des temps. Cette confusion primitive ne vient-elle pas de ce qu'autrefois on a exprimé les modes seulement à la fois par la règle de position et par l'emploi de temps appropriés ?

La confusion des divers modes entre eux à une autre cause.

Lorsqu'on voulut relier plusieurs propositions entre elles, on ne s'occupa d'abord que de cette idée simple qu'il y avait lieu de les lier, et non des diverses sortes de liaisons, des diverses nuances de relations. L'expression linguistique, et aussi le concept grammatical psychique passent successivement de différenciations en différenciations. C'est ainsi que subjonctif optatif et conditionnel très souvent ne font qu'un.

Bientôt la simple règle de position même aidée du choix approprié des temps ne suffit plus ; d'ailleurs dans l'ordre des relations d'idée à idée et d'idée à pensée on arrivait à la déclinaison, c'est-à-dire à l'expression par l'emploi *de mots vides*, la même évolution devait se produire ici.

Quels mots vides employa-t-on, et comment les employa-t-on ?

On employa d'abord comme en Chinois des *adverbes* ou des *verbes*, surtout des *adverbes*. Ils exprimèrent les temps, ils exprimèrent aussi les modes ; *quand tu es venu, je t'ai vu*, se tourne bien ainsi : *alors tu es venu, alors je t'ai vu*. La corrélation entre les deux adverbes est très indicative, on peut même supprimer le second ainsi : *alors tu es venu, je t'ai vu ; alors tu viendras, je te verrai.*

L'*adverbe* ainsi placé devient bientôt une *conjonction*. Il se localise dans sa fonction.

Cette conjonction tantôt *précède* le verbe qu'il affecte, tantôt le *suit*. Cette différence s'explique aisément. Des deux adverbes devenus conjonctions, tantôt on n'a conservé que le *premier* qui se trouve *avant le verbe subordonné*, tantôt on n'a conservé que le *second* qui se trouve avant le verbe principal, mais par cela même *après le verbe subordonné*. Dans le premier cas ce dernier verbe acquiert une *conjonction préposée*, dans le second, une *conjonction postposée*.

Nous avons vu comment les *postpositions* dans la déclinaison deviennent des *suffixes* ; de même les *conjonctions postposées* deviennent *suffixées*, et alors a lieu la véritable *conjugaison modale*, celle qui se marque sur le verbe lui-même.

Mais on ne s'arrête pas là ; de même que la *déclinaison*

agglutinante devient *flexion*, de même la suffixation de la conjonction devient une *combinaison entre la conjonction et le verbe ;* la conjonction entre même jusqu'en la racine verbale, devient *infixe*, et nous avons le phénomène, dit *changement*, que nous avons décrit en Algonquin ; le plus souvent, comme en Sanscrit, l'indice modal reste seulement enclavé entre le *thème verbal* et le *pronom personnel suffixé*, mais là encore il s'opère une *fusion*, une *flexion* dans un certain sens.

Cependant cette expression par une flexion modale se double souvent d'un autre moyen, l'*emploi de la conjonction.* Comment ce cumul a-t-il lieu. L'*explication en est bien simple.* Nous avons vu plus haut que la relation entre les deux propositions s'est exprimée par l'emploi d'un *double adverbe*, l'un *préposé* au verbe subordonné, l'autre *postposé* au même ; le *postposé* s'est agglutiné, puis fondu dans ce verbe, et est devenu ainsi *indice modal ;* le *préposé* est restée préposé et a formé la *conjonction* proprement dite ; ces deux adverbes devenus prépositions avaient d'ailleurs pris de bonne heure une fonction différente, le *postposé* une *fonction abstraite*, celle d'exprimer la relation de *pure dépendance*, de *dépendance psychique*, le *préposé* une fonction *concrète*, celle d'exprimer la relation de *temps* et de *lieu*. Cette différence de fonctions explique comment la coexistence s'est perpétuée.

Cependant à un point de l'évolution cette coexistence a cessé, phénomène qui d'ailleurs est dû à un *processus* purement *morphologique*. Les désinences verbales tant personnelles que modales se sont effacées, ne laissant que des traces encore nombreuses en français, presque nulles en anglais. Mais la conjonction *préposée non préfixée a survécu*, elle s'est chargée alors du *double rôle* d'exprimer à la fois la *relation abstraite* et les *relations concrètes. I love, that I love, we love, that we love.*

Nous avons observé exactement la *même évolution dans la déclinaison*, où la *préposition a seule survécu*, et se charge désormais seule d'exprimer à la fois les *cas concrets* et les *cas abstraits*.

Telle est l'évolution certaine.

Nous avons laissé en dehors des modes relatifs, l'*impératif* qui mérite, en effet, une place à part.

Ce mode, un des plus anciens, a une analogie psychique à la fois et morphologique avec le *vocatif* d'une part et l'*interjection* de l'autre. Comme eux *il résume à lui seul une proposition*. Nous avons ailleurs fait ressortir cette ressemblance. Morphologiquement tous les trois s'expriment par la *racine pure*. L'impératif, outre ce moyen, en emploie quelques autres ; on peut signaler l'*expression accentuelle*, tantôt comme en grec il *recule l'accent* le plus loin possible, tantôt au contraire, le verbe à l'impératif devient *oxyton*. Un autre mode original d'expression consiste dans une *modification formelle des pronoms suffixés* à la racine dans l'impératif, ils diffèrent de ceux employés à l'indicatif.

Les personnes de l'impératif autres que la 2e ne font pas partie de l'impératif proprement dit ; aussi emportent-elles le plus souvent la forme d'un autre mode, du subjonctif ou de l'optatif. Souvent cette forme atteint ensuite par analogie même la seconde personne.

Plus rarement l'impératif se marque par un *suffixe spécial* comme les autres modes.

Enfin il se remplace par le *futur*, on dit : tu *viendras*, au lieu de *viens*.

Passons à l'évolution morphologique des *temps objectifs*. A l'origine l'*infinitif* est traité comme un *véritable substantif*, un *substantif verbal, ce n'est nullement un mode*. Il en est de même du *participe*. Cette origine est encore nettement marquée en latin où les infinitifs en *e* et *i* ne sont que des *datifs* et des *locatifs cristallisés*. Ce substantif verbal se forme de la racine du verbe en y ajoutant des *suffixes de dérivation*. Ce n'est que plus tard que le substantif verbal, nom d'action, et que l'adjectif verbal, nom d'agent, se rattachent au verbe et deviennent l'infinitif et le participe proprement dits. Tout d'abord ces substantifs et ces adjectifs verbaux se déclinent pleinement, plus

tard leur déclinaison est plus rare, et on distingue alors l'*infinitif indéclinable* qui est un *infinitif* proprement dit, et l'*infinitif déclinable* à certains cas qui est le *gérondif*. Ce gérondif remplace aussi l'*absolutif*, mode très ancien, lorsque celui-ci a disparu.

Telle est l'*histoire des modes*.

Nous avons dans une précédente étude intitulée *de la Catégorie des Cas* établi la *synthèse des relations d'idée à idée*, et de celles d'*idée à pensée*, soit de *mot à mot* et de *mot à proposition*, tant au point de vue psychique qu'au point de vue morphologique ; si l'on réunit à notre présent travail un certain nombre de chapitres de celui précédemment publié *sur la catégorie des temps*, on aura la synthèse *des relations de pensée à pensée* soit de *proposition à proposition* et des *relations de pensée subordonnée à idée*. En réunissant les *trois ouvrages*, on aura la *synthèse des idées et des expressions des relations* logiques et grammaticales dans les langues les plus connues, telle que l'état actuel de la science permet de l'établir provisoirement.

R. DE LA GRASSERIE.

L'ÉVOLUTION DE LA CRITIQUE.

(Fin.)

Le titre seul de la *Littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* est une révolution littéraire. Dès les premiers mots, Madame de Staël esquisse un système de critique nouveau, détruit ou révoque en doute les anciennes règles, l'ancienne méthode. « Je me suis proposé, dit elle, d'examiner quelle est l'influence de la religion, des mœurs et des lois sur la littérature, et quelle est l'influence de la littérature sur la religion, les mœurs et les lois. Il existe, dans la langue française, sur l'art d'écrire et sur les préceptes du goût, des traités qui ne laissent rien à désirer, mais il me semble que l'on n'a pas suffisamment examiné les causes morales et politiques qui modifient l'esprit de la littérature. Il me semble que l'on n'a pas encore considéré comment les facultés humaines se sont graduellement développées par les ouvrages illustres en tout genre, qui ont été composés depuis Homère jusqu'à nos jours. » Dorénavant, il ne sera plus possible de détacher une œuvre de ses origines, de l'isoler. La part de l'*absolu* diminue, dit M. Brunetière, celle du *relatif* augmente. Madame de Staël applique ses vues aux littératures du nord. Elle démêle ce qu'il y a d'anglais dans Shakespeare, ce qui est de son temps et de sa nation. Elle fera la même chose pour Werther et Goetz de Berlichingen.

Les livres de la *Littérature* et de l'*Allemagne* ont été comme absorbés dans le rayonnement du *Génie du Christianisme*, qui

Voir *Muséon*, Janvier 1891.

reste, M. Brunetière a le courage de le dire, un beau livre, un grand livre. Il est la plus grande date de l'histoire de la critique en France depuis la renaissance.

Chateaubriand établit nettement les grandes vérités vitales. Mœurs et lois, littérature et religion, toutes ces parties de la civilisation ont entre elles des rapports. Ce qui convient à une époque est déplacé dans une autre. La France a droit à avoir une littérature qui soit toute à elle. Elle n'est pas païenne : elle n'a que faire d'une poésie mythologique. Elle est moderne : elle rejette l'antiquité. Il lui faut, à elle qui est une nation vivante, une littérature nationale. L'idéal chrétien doit être réintégré dans ses droits sur le sentiment et l'imagination. Le moyen âge est reconnu comme un temps fécond, grandiose, poétique. Chateaubriand restaure les vieilles cathédrales et ranime les guerriers qui sommeillaient sur les dalles, appuyés sur leurs longues épées. Et ce n'est pas tout. Après avoir retrouvé la poésie du christianisme et celle du moyen âge, il donne à celle de la nature une puissance qu'on ne lui avait jamais connue. La nature, avec lui, devient la confidente et comme le prolongement de l'âme humaine. Et cette nature, c'est l'Amérique, les forêts et les grands fleuves, l'océan infini, la Grèce et l' « Orient désert. » Dans ses grandes œuvres, il apparaît lui-même promenant comme Rousseau sa tristesse rêveuse. Mais sa mélancolie est empreinte d'un vague plus pénétrant. L'ombre de l'infini est penchée sur son rêve. René garde au cœur le souvenir des jours heureux et pleins. — Chateaubriand achève de fonder la poésie personnelle. Toute la lyre du XIXe siècle, — à excepter la réaction parnassienne, — procède de lui.

Il importe d'y faire attention, lorsque Chateaubriand rompt avec ce qui l'a précédé, ce n'est pas tant le XVIIe siècle qu'il rejette que le XVIe et le XVIIIe. Pendant toute la période dite classique, la littérature française avait reconnu comme un principe l'imitation des anciens. Au XVIe siècle, cette imitation est servile, formelle. Au XVIIIe, elle est médiate ; elle se fait à travers les modèles de l'âge précédent. Le XVIIe siècle seul con-

nut cette manière d'imiter qui n'est point un esclavage, c'est-à-dire, qui admet une part considérable d'inspiration personnelle, d'observation directe. Si ses grandes œuvres sont si admirables, c'est qu'elles sont, sans le savoir, mais pour une part très grande, chrétiennes et françaises aussi. Bon gré mal gré, elles ont reçu l'influence, indirecte mais puissante, de l'esprit chrétien et national. Elles combinent les réalités modernes avec les habitudes intellectuelles et le tour de composition des anciens. Racine et La Fontaine sont eux-mêmes et antiques à la fois. Ils trouvent généralement, le dernier surtout, la juste mesure. Cette proportion nécessaire entre les éléments qui devaient entrer dans l'œuvre d'art, le XVIe siècle l'avait cherchée en vain ; le XVIIIe, arrivé à son déclin, l'avait totalement oubliée. C'est alors que Chateaubriand vint dire qu'il était temps d'en finir avec Ronsard et d'avoir souci de l'histoire nationale, de la religion nationale et du génie de la race française.

L'orientation de la critique était changée. Dès 1809, de Barante, en face des héritiers de Laharpe, qui ressassent les banalités de Voltaire, s'engage dans la voie nouvelle. Il applique au XVIIIe siècle la formule : « la littérature est l'expression de la société. » Cousin et Guizot, qui vont venir, considèrent l'histoire littéraire comme intimement liée à l'histoire générale ; dans leurs cours brillants et féconds, ils la rattachent aux autres œuvres de l'activité humaine. Villemain, dans des ouvrages considérables, cherche à établir l'influence réciproque des idées, des mœurs et des lettres. Il démêle la part qu'ont eue les influences du dehors sur la littérature française et en retour, il montre l'influence de la littérature française sur les littératures étrangères. Ainsi, il ne se borne pas à la France. La littérature dans ses leçons est présentée comme européenne. Puis il fait une part considérable à la biographie des écrivains et met en relation l'œuvre et l'homme.

Comme le dit M. Brunetière : « Entre les mains habiles et agiles de Villemain, la critique devenait véritablement histo-

rique. Elle vivait ; elle marchait. Les œuvres n'y étaient plus classées ou cataloguées seulement, comme des fleurs dans un herbier, comme des tableaux dans un musée, comme des cercueils dans un hypogée, mais on les voyait agir les unes sur les autres, se continuer, s'opposer ou se contrarier, s'unir enfin sans se confondre, et s'ajouter ou s'associer dans la continuité d'un même mouvement, qui ne se détachait pas lui-même du mouvement des idées et des mœurs, ou pour mieux dire encore, de l'histoire générale du siècle. Ce n'est pas seulement l'histoire de la littérature du XVIIIe siècle que l'on apprend dans Villemain. C'est aussi, c'est surtout à en connaître l'esprit. » Il est entendu désormais que l'œuvre littéraire a des relations étroites avec l'état social et politique, avec les actions ou les influences du dehors, qu'elle exprime autre chose qu'elle-même et son auteur.

Nisard seul dans la critique du XIXe siècle reste fidèle à la tradition. Il se préoccupe peu d'établir des relations entre les œuvres et les circonstances de leur apparition. Son ouvrage est considérable, mais est en dehors de l'évolution de la critique. Il y aurait néanmoins de l'intérêt à rechercher si Nisard, malgré lui, ne s'est pas laissé pénétrer d'idées contemporaines, si sa critique est aussi arriérée qu'on le prétend et qu'il le voulait. Je me borne à signaler l'influence littéraire du cartésianisme, parfaitement admise par lui. C'est M. Brunetière qui l'a niée.

Il n'y a pas dans l'histoire de la critique d'œuvre plus considérable et plus originale que celle de Sainte-Beuve. Il n'est pas question de savoir si ses jugements sont toujours dénués de préventions ou de préjugés. Il faut faire la part chez lui de l'esprit de coterie qui l'anime dans ses commencements, plus tard d'une sorte de jalousie qui le rend injuste à l'égard de tel ou tel de ses amis de jeunesse arrivé au plus haut point de gloire. En faisant valoir les grandes œuvres des siècles historiques, il lui arrive, soit ouvertement, soit indirectement et avec une sournoiserie qui ne réussit pas à se dérober, de faire

le procès aux tendances, aux procédés, aux formes de l'art contemporain. Dans les derniers temps de sa vie, sénateur largement doté par l'Empire, il a des complaisances peu dignes. Tout cela n'empêche qu'il n'ait laissé, dans ses soixante volumes, un véritable trésor d'érudition et de critique généralement saine et sûre, une œuvre très personnelle, bien marquée d'un talent caractérisé, au style libre, souple, nuancé, avec des pages lumineuses, en relief, toutes de sens et, avec cela, animées, parlantes.

Sainte-Beuve, suivant ses propres paroles, entre en son auteur, s'y *installe*, le fait vivre, se mouvoir et parler, comme il a dû faire. Il l'étudie, le retourne, l'interroge, le fait poser devant lui. Ce qu'il veut, en fin de compte, c'est connaître l'œuvre pour être à même de la bien juger, mais il n'estime pouvoir être bien informé que s'il a d'abord devant lui l'écrivain ou plutôt l'homme dans sa réalité individuelle, avec sa physionomie, son air, sa démarche, l'inflexion de sa voix. Il le suit dans ses mœurs domestiques ; il le rattache à ses habitudes de tous les jours, tâche de deviner ses goûts, pour induire de là à telle ou telle complexion, à telle organisation mentale et morale. Le tempérament, l'origine, la parenté, toutes les influences physiologiques jouent ici un grand rôle. La psychologie suit ou accompagne. Qu'a pensé l'écrivain de l'amour, de la religion, de la vie ? Dans quelles dispositions était-il à tel moment physique, car l'homme est ondoyant et divers et il s'agit de marquer exactement où en était tel écrivain lorsqu'il a produit telle ou telle œuvre.

La manière de Sainte-Beuve paraît à certains différente de celle de Villemain ; il n'en est rien. Sainte-Beuve étend le procédé ; il fait voir, palper dans les écrivains qu'il étudie, le résultat des influences que Villemain exposait d'une manière plus large et plus vague aussi.

Si Sainte-Beuve tient tant à être bien renseigné, c'est qu'il veut, dis-je, comprendre les œuvres et les juger en pleine et entière connaissance. Il n'a jamais réduit les œuvres à n'être

que de simples documents. Lui, il croit au goût, au sentiment intérieur qui avertit de la présence des beautés artistiques. Mais ce goût, ce sentiment doivent être éclairés, et avant tout il faut que l'œuvre et l'artiste soient mis en pleine lumière, reconnus et appréhendés, s'il se peut, au moment précis de l'élaboration. Dans les villes d'Italie, vous voyez des ouvriers, des artistes qui travaillent au jour, sous les portiques, établis sous les yeux du passant qui peut, s'il le veut, saisir l'habileté et aussi parfois les secrets de leur art.

Sainte-Beuve s'appelle un *naturaliste* des esprits ; il constate qu'il y a entre les esprits comme entre les visages des analogies et des différences, qu'il y aurait à faire une *histoire naturelle* des esprits, qu'il faudrait tâcher de découvrir les grandes *divisions naturelles* qu'il y a entre eux.

Taine, le grand théoricien de la critique dans la seconde partie du XIXe siècle se donne comme l'élève de Sainte-Beuve. Mais celui-ci réservait la liberté ; il insistait sur l'originalité. Taine est naturaliste en un aûtre sens, au sens de Diderot et des radicaux du XVIIIe siècle : il est *positiviste*. Il ne relève pas tant de Sainte-Beuve que des doctrines encyclopédiques, étendues, rajeunies, ravivées : il les représente lui-même d'une manière éminente.

M. Taine à été dans la critique le plus audacieux révolutionnaire que l'on ait vu. Mais c'est en même temps un semeur d'idées. Il faut le reconnaître, si son système, dans son ensemble, est défectueux, il a des parties solides et durables.

Pour M. Taine l'homme n'est pas libre ; il n'est pas une force autonome, strictement personnelle. Il est tout entier soumis à des causes étrangères. Les phénomènes de la vie morale sont, comme ceux de la vie physique, déterminés nécessairement par des phénomènes antérieurs. « La méthode moderne considère les œuvres humaines comme des produits ;.... elle est une sorte de botanique appliquée non aux plantes, mais aux œuvres humaines. » Une œuvre, un homme, une civilisation, c'est un

organisme, dont les parties sont dans un rapport de corrélation, de dépendance mutuelle. Y toucher sur un point, c'est ébranler tout ; mais aussi, par les faits particuliers, par les indices, par les documents on peut reconstituer l'ensemble, à la condition d'avoir saisi le caractère essentiel ou la faculté maîtresse.

La faculté maîtresse est dominée par les influences de la race, du milieu et du moment. Un individu, surtout s'il est marquant, a tous les caractères du groupe auquel il appartient. Son œuvre est un renseignement, un document sur la société dans laquelle il a été produit. Il faut voir dans l'homme un animal d'espèce supérieure qui fait des poèmes ou des philosophies de la même façon que les abeilles font leurs rûches. La littérature est le tableau le plus fidèle et le plus expressif des sociétés antérieures.

Le côté esthétique est secondaire dans le système. La valeur littéraire des œuvres se déduit de la permanence et de la généralité des caractères qu'elles expriment. M. Taine, n'admettant aucune notion absolue, ne peut reconnaître d'autre criterium de la beauté que la somme et la valeur des caractères rendus visibles par une œuvre : l'œuvre la plus expressive est la plus belle. — M. Brunetière le fait observer ; ce sont au fond, aux termes près, les conclusions de l'ancienne esthétique, c'est ce que disait Boileau lorsqu'il célébrait le pouvoir de la raison.

L'objection capitale que soulève le système de M. Taine, je l'ai indiquée déjà, c'est de ne pas saisir dans chaque homme ce qui le différencie des autres, « ce qui fait que de vingt hommes ou de cent, ou de mille, soumis en apparence presque aux mêmes conditions, intrinsèques ou extérieures, pas un ne se ressemble, et qu'il en est un seul entre tous qui excelle avec originalité. » (Sainte-Beuve). Et puis, au même point de vue, que devient dans cette théorie la liberté ? Nous subissons des influences ; mais nous pouvons y résister, tout au moins dans une certaine mesure. Les uns cèdent, se courbent ; les autres, ceux que le langage depuis toujours appelle des hommes, restent

droits. Brisez-les, vous ne les ploierez pas. Alors même que vous paraîtrez les avoir brisés, mis en pièces, supprimés, il y a quelque chose que vos violences n'auront pas atteint, un ressort intérieur, fait d'un métal qu'on ne casse pas, qui se relève triomphant et tout à l'heure vous fera sauter vous-même. — Mais c'est le milieu, le moment, l'air ambiant… — Demandez aux chrétiens, aux purs, l'effet que produit sur eux l'air ambiant des pires contagions morales. Et, sans sortir du domaine littéraire, serait-il impossible de démontrer que Rousseau est exactement, en tout, le contraire du dix-huitième siècle ? — Effet de froissement, phénomène de réaction. — Soit, mais s'il a pu prendre l'autre direction, s'il a été presque entraîné, s'il a délibéré, s'il a été libre en un mot, je tiens ma conclusion : il y a quelque chose dans l'*homme* d'autonome ; il y a autre chose en lui que l'instinct ; il y a la volonté. L'homme n'est pas l'animal. En conséquence la civilisation n'est pas la nature. Suivre dans les deux domaines la même méthode amène des mécomptes.

Je n'entends pas qu'il faille rejeter les théories de M. Taine ; elles sont plus fécondes en leur application que justes dans leur définition. Il faut les réduire ou plutôt les compléter. Elles aident largement à faire comprendre les œuvres, seulement elles ne disent pas tout. Il faut, en outre, des notions supérieures ; il faut de la métaphysique, ou mieux un sentiment juste, que je ne me charge pas de définir et au sujet duquel on bataillera longtemps encore.

M. Taine a eu une action considérable, qui dure encore et n'est pas près de s'épuiser. Il a déterminé, dans la littérature et les arts, des vues, des idées, des interprétations, où se retrouvent le fond positiviste de ses doctrines et le sens de sa critique. Pour lui, ou logiquement d'après lui, l'artiste est un traducteur. Il a le rôle de faire passer dans une œuvre le *milieu*, la *race*, le *moment* en traits accentués et profonds. Il n'y a pas d'inspiration : il n'est besoin que d'observation sagace et patiente.

Pour y réussir, il faut sortir de soi, se désintéresser, se dépouiller de ses sympathies, car les sympathies trompent, grossissent ou diminuent les choses, les aspects, brouillent entre eux les *caractères*. Comment parvenir à l'exactitude si vous ne vous isolez de tout et de vous-même? — L'art doit être impersonnel : c'est une des théories contemporaines.

Mais se cantonner ainsi en un égoïsme artistique, supprimer toute attache personnelle, en réalité c'est pratiquer l'indifférence vis-à-vis des éléments de l'œuvre qui s'élabore. La qualité n'est rien : il faut avoir en vue la quantité et la puissance. Le reste : effet moral, social, répulsions innées ou transmises, doit être négligé. — Le *réalisme*, ne dit pas autre chose. Et le réalisme tient de bien près au *naturalisme*; il ne diffère pas d'ailleurs, au fond, de la théorie de l'*art pour l'art*.

Je ne fais qu'indiquer la part de M. Taine dans l'évolution du mouvement littéraire de notre siècle. M. Brunetière à la fin de son premier volume constate, spécialement, que M. Taine a rendu aux critiques la tâche étrangement difficile. Pour faire aujourd'hui de la critique, il faudrait commencer par avoir fait le tour des idées, être informé de la littérature française et de la scandinave, connaître l'art chinois aussi bien que l'art italien, avoir une opinion raisonnée sur les origines du christianisme et sur celles du bouddhisme, n'être étranger ni aux arts, ni aux méthodes particulières des sciences, être doué d'une âme capable à la fois de tout comprendre et de tout sentir et de s'abstraire de son plaisir pour le juger !

M. Brunetière va tenter, dans ces conditions, d'exposer l'évolution des genres, problème ardu, complexe. S'il satisfait aux autres exigences, réussira-t-il, sans mutiler les matières, à rester fidèle à la théorie de l'évolution ? S'il s'écarte de cette théorie, atteindra-t-il la rigueur scientifique qu'il veut introduire dans la critique ? Comment échappera-t-il à l'un de ces deux écueils où il risque de compromettre son entreprise ? Nous le saurons bientôt ; le deuxième volume de son ouvrage nous l'apprendra.

J. B. Stiernet.

LES YÉZIDIS

ÉTUDIÉS PAR UN EXPLORATEUR ARMÉNIEN.

Les orientalistes n'ignorent pas que les anciens Arméniens ont produit une littérature d'une fécondité vraiment étonnante, comparativement à leur nombre et eu égard aux persécutions d'une cruauté exceptionnelle qu'ils ont endurées depuis leur conversion au christianisme. Les Arméniens modernes suivent les traces de leurs aïeux, et produisent chaque année, malgré les restrictions aussi injustes qu'interminables des censures turque et russe, une foule d'écrits, traduction, imitation ou création.

Parmi les œuvres originales modernes, un grand nombre mériterait d'être signalé à l'attention du monde des lettres et des sciences. Malheureusement, l'étude de l'arménien moderne n'est pas répandue en Occident, ce qui fait que presque pas un orientaliste européen n'a entrepris de traduire les productions de la littérature moderne du peuple de l'Ararat. Un Arménien de Tiflis, l'éminent directeur de la revue hebdomadaire illustrée *Ardzagank* (Echo), M. Abgar Johannissian, fait depuis quelque temps de louables efforts pour publier en Allemagne la traduction des œuvres de quelques-uns de nos auteurs contemporains ; j'ai entrepris moi-même de publier à Londres, dans mon journal *Armenia — L'Arménie*, une « Anthologie arménienne, » traduite en français et en anglais. Le mouvement est donc imprimé, ne fût-ce que parmi les Arméniens, et il est à souhaiter qu'il continue et qu'il prenne de plus grandes proportions.

Je voudrais placer aujourd'hui, sous les yeux des lecteurs du *Muséon*, une étude sur les Yézidis, qui n'a pas été traduite jusqu'ici. Je l'emprunte au numéro de janvier 1880 de la revue mensuelle *Arévélian Mamoul* (Presse orientale), fondée à Smyrne par un de nos meilleurs écrivains, M. Madthéos Mamourian. Elle est due à la plume de M. Guiragos Cazandjian, membre du défunt parlement ottoman, qui a souvent parcouru les diverses parties de la Turquie d'Asie et publié bien des études sur ses populations.

Un savant anglais, M. William Francis Ainsworth, avait déjà donné une étude très sérieuse sur les Yézidis ou Izédis, qui, d'après lui, s'intitulent *Déséni* et sont répandus, au nombre de 300,000, en Assyrie, en Mésopotamie, dans le nord de la Syrie, au Kurdistan, en Arménie et en Asie Mineure. M. Ainsworth les croit d'extraction

assyrienne, et pense que leur langue maternelle est un dialecte du kurde. Il soutient qu'ils ne s'expliquent pas volontiers sur les dogmes de leur religion ni sur les pratiques de leur culte. Or, M. Cazandjian, étant un indigène, connaissant les langues du pays et possédant ce tact qui est inné chez tout Arménien, a réussi mieux que le touriste anglais à faire parler le peuple en question.

Les Yézidis, que notre touriste arménien, pieux et austère, se plait à appeler « des saducéens, » probablement par allusion aux principes de cette secte, qui, comme on sait, se résumaient dans l'amour du plaisir, ou peut-être parce qu'il les croit d'origine juive, constituent une des plus grandes curiosités ethnographiques de l'Arménie et de la Cilicie. Ils ont donc été assez fréquemment décrits par les publicistes arméniens, et, tout récemment encore, le *Mschak* (Laboureur) de Tiflis et l'*Arménia* de Marseille ont publié sur leur compte des articles non sans intérêt, même après les renseignements fournis par M. Ernest Chantre, le savant sous-directeur du Muséum des sciences naturelles de Lyon, dans son intéressant volume : *De Beyrouth à Tiflis.* Pourtant, le travail de M. Cazandjian est peut-être le plus complet qui ait paru jusqu'ici sur la vie intime des Yézidis, et je m'empresse de soumettre à l'attention du lecteur une traduction du texte arménien, en corrigeant au passage quelques légères erreurs étymologiques de l'auteur.

« Les Turcs et les Arabes désignent ce peuple du nom de *nousseyri*, ce qui est une altération du mot *nousrani* (1), appliqué aux chrétiens et synonyme de mécréant par rapport à Mahomet ; ils l'appellent aussi, en guise de mépris, *fellah, kizilbash* et *yézidi*. *Fellah* veut dire homme du bas peuple (2) ; *kizilbash* désigne le sectateur d'Ali, car, lors de la guerre de succession, Ali fit prendre à ses soldats un turban rouge (ses ennemis portaient des turbans noirs), ce qui a fait que ses partisans kurdes et persans sont encore aujourd'hui nommés *kizil bash* (tête rouge) ; *yézidi* veut dire infidèle, race diabolique ou adorateur du bœuf (3).

Je ne connais pas le passé de ce peuple. Il était nombreux à l'époque du Christ et habitait la Palestine et l'Assyrie. On en voit aujourd'hui les descendants à Mersiné, Antioche, Tarse, Alep et dans

(1) C'est *Nasrani* qu'il eut fallu écrire. Ce mot ne signifie que nazaréen. M. T.

(2) Ou plutôt : « laboureur. » M. T.

(3) *Yézidi* provient du nom de *Yézid*, fondateur de cette secte. Les musulmans orthodoxes en font un synonyme d'impie et de cruel. Quant à *adorateur du bœuf*, l'auteur a peut-être été induit en erreur par l'analogie apparente du mot *yézidi* avec le mot arménien *yez*, qui signifie bœuf, comme *azi* dans la langue de l'Avesta, etc. M. T.

d'autres villes et villages. Leur nombre est évalué à 120,000 dans ces parages (M. Cazandjian a écrit son article à Alep), mais ils l'évaluent eux-mêmes à 260,000.

Ils sont divisés en quatre tribus, vivent en parfaite harmonie et sont très discrets. Ils n'ont accepté ni l'Evangile ni le Coran ; ils ont conservé jusqu'ici leur propre secte ; pourtant, comme ils n'ont ni livres ni canons, certaines modifications s'introduisent toujours dans leurs croyances.

Ils ont une foule de signes maçonniques pour se reconnaître. Ils appellent cheiks leurs chefs religieux et les considèrent comme sacrés. A Mersiné, un de ces cheiks est venu se joindre à notre caravane ; je lui fis les signes que j'avais appris des Kurdes et Arméno-Kurdes du Dersim (un district de l'Arménie turque), et je gagnai sa confiance à tel point qu'il m'invita chez lui.

Les quatre tribus s'appellent *Chemsi*, *Kirazi*, *Edjili* et *Alévi*. *Chemsi* veut dire solaire ; c'est le groupe des adorateurs du soleil. Je ne connais pas l'étymologie de *Kirazi* (1) ; ceux désignés sous ce nom adorent la lune. Les *Edjilis* ou *Yézidis* adorent un bœuf. Les *Alévis* adorent Ali comme un Dieu.

Les *Chemsis* se lèvent à l'aube, se lavent, s'habillent et attendent le lever du soleil. Dès que ses rayons paraissent, ils tombent à terre, embrassent le sol, pleurent, sanglotent, prient, et rentrent chez eux. Si un rayon de soleil tombe soudain sur un de ces sectaires, il en ressent une grande joie et se met à prier. S'ils sont surpris par le clair de lune dans leurs voyages nocturnes, ils allument une lanterne ou produisent une lumière quelconque, pour ne pas sembler adorer la lune. Ils s'abstiennent de faire leurs besoins naturels dans la lumière du soleil, et ne le fixent jamais directement. Ils s'attristent fort quand le ciel est couvert, et se réjouissent quand il pleut. Ils vénèrent l'arc-en-ciel et honorent les sept couleurs du soleil. Ils sont en deuil à chaque éclipse de soleil, qui est prédite par leurs rusés cheiks.

Les *Kirazis* adorent la lune à son lever, de la même manière que les *Chemsis* adorent le soleil. Pourtant, l'obscurité de la nuit prête à leurs cérémonies plus de solennité.

Les *Alévis* ont aussi du respect pour le soleil, la lune et le bœuf,

(1) Ce mot provient-il de l'hébreu *keren*, clair de lune d'après Newman ? A-t-il quelque affinité avec le grec *kéras* (corne), appliqué par métaphore au croissant de la lune ? Ou est-ce le mot *gurazi*, du persan *guraz* (verrat), épithète d'insulte qui serait appliquée à ces sectaires par les musulmans orthodoxes, si portés à jeter à la tête de ceux qui ne partagent pas leurs opinions religieuses, chrétiens ou autres, des épithètes analogues : *donouz*, *khenzer*, *djanavar*, toutes signifiant porc ? C'est aux spécialistes à se prononcer là-dessus. M. T.

mais ils les considèrent comme les créatures d'Ali. Ils croient que celui-ci apparaît à leurs cheiks trois fois par semaine : vendredi, à midi, en Mahomet ; samedi, en Moïse ; dimanche, en Jésus. Il leur donne alors ses instructions, qu'ils transmettent au peuple.

Le bœuf adoré par les *Edjilis* ou *Yézidis* comme intermédiaire entre Dieu et l'homme, est héréditaire. On garde pour lui plusieurs vaches, et, parmi les veaux provenant de cette union, le cheik choisit les successeurs du bœuf et des vaches ; on sacrifie ceux qui sont de qualité inférieure. Le bœuf est logé dans une chambre, garnie de lits ; il porte une couverture faite de 72 espèces d'étoffes. Il a pour gardiens perpétuels quatre *talebs* (1) (disciples des cheiks), qui ne le quittent pas ; s'il les regarde ou s'il remue la tête, ils lui présentent aussitôt de l'eau ou son déjeuner, qu'ils préparent avec beaucoup de soin ; s'il beugle, ils se hâtent d'aller chercher leur cheik pour recueillir l'oracle. Chaque samedi, le cheik s'adresse au bœuf-prophète pour lui demander des instructions ; quant aux oracles généraux, ils sont rendus une fois par an, le 12/24 janvier. C'est là le grand jour pour les quatre tribus, bien qu'elles n'en sachent pas l'origine ; quelques-uns croient que c'est la date du jour où a commencé la création, d'autres y reconnaissent l'anniversaire de la naissance de leur premier ancêtre. Je priai le ministre du *prophète rouge* (c'est ainsi qu'est nommé le bœuf) de m'expliquer comment un animal pouvait être l'intermédiaire entre Dieu et l'homme ; il alla chercher quelques parchemins où figurait la traduction arabe de l'Apocalypse, et s'efforça de me prouver que le quadrupède adoré par son peuple n'était que le successeur sans tache du bœuf qui se tenait à un coin du trône de Dieu ; il ajouta que Dieu transmettait aux Yézidis ses ordres par l'entremise du bœuf en question, vu que les animaux étaient plus saints que l'homme et ne commettaient pas de péché.

Toute cette race évite le luxe et vit sans souci du lendemain. Elle fait ses habitations de roseaux et ne veut construire rien de durable. Elle n'élève pas de temple, et feint de prier et jeûner avec les musulmans et de faire maigre et célébrer les fêtes chrétiennes avec les chrétiens.

Ces sectaires portent des noms islamiques, mais ne prennent pas plus d'une femme et n'admettent pas le divorce, et leurs femmes ne se voilent pas Leurs mœurs se rapprochent en certains points de celles des Kurdes du Dersim, et s'en éloignent en d'autres points.

Les Kurdes sont rigides sur le chapitre de la moralité, tandis que les mœurs de ces saducéens sont dissolues, surtout chez leurs rusés

(1) Ou plutôt *Talibs*, mot arabe qui veut dire « étudiant ». M. T.

cheiks, qui fument l'*esrar*, disent la bonne aventure et exploitent durement le malheureux peuple.

Les Kurdes croient revenir au monde, sept ans après leur mort, sous la forme d'hommes, de chevaux, de moutons, de chiens, etc., selon leurs actes, c'est-à-dire que le juste redevient homme, le plus grand pécheur se transforme en chien, et les autres pécheurs en d'autres animaux, suivant la gravité de leurs péchés. Les Nousseyris croient que les morts ne renaissent que sous la forme humaine, après avoir passé 72 ans dans l'éternité, où ils reçoivent, selon leurs actes, le châtiment ou la gloire.

Les Kurdes croient se reconnaître les uns les autres après leur métempsycose, ce dont j'ai parlé dans mes lettres de Kharpout, publiées dans les numéros de janvier et de février 1879 du journal *Massis* (Ararat) ; mais ces sectaires ne partagent pas leur opinion à cet égard, et pensent que la longueur de leur stage dans l'éternité ne leur permet pas de reconnaître leurs contemporains ; leurs cheiks seuls, qui vivent en général 80 ou 100 ans et quelquefois plus, prétendent les reconnaître.

Les cheiks sont héréditaires. S'ils ne laissent pas de fils, leur fille ou leur femme peut leur succéder chez les Nousseyris, mais non chez les Kurdes. Ceux-ci croient mériter du ciel en se battant pour leur pays natal, en tuant ou en se faisant tuer, mais les Nousseyris n'aiment point à manier les armes.

Les Nousseyris pratiquent la confession et la pénitence tout-à-fait comme les Kurdes, mais ceux-ci n'honorent pas la journée du 12/24 janvier. Les Kurdes préparent, le 1er janvier (v. s.), un pain spécial, qu'ils appellent *nani guéghent* (pain de calendes ou plutôt du jour de l'an) et qu'ils distribuent entre eux.

Les Kurdes jeûnent la semaine des *Aratchavors* (trois semaines après le Noël arménien), mais ces saducéens n'en font rien.

La Porte ne leur reconnait pas de droits civils, en objectant qu'ils n'appartiennent pas à une des religions reconnues par l'Etat.

MINASSE TCHÉRAZ

Professeur d'arménien (King's College)
à l'Ecole des études orientales modernes

Londres, 26 février 1891.

OBSERVATIONS

SUR QUELQUES

STÈLES FUNÉRAIRES ÉGYPTIENNES.

(Fin.)

Parmi les stèles de la basse époque il en est une série rédigée d'une manière différente de toutes celles que l'on a vues jusqu'ici. Les exemplaires, assez rares du reste, appartenant à cette catégorie, consistent en un morceau de bois recouvert de stuc et offrent toutes le même texte. Elles ne présentent, en général, de variantes que dans l'orthographie de l'un ou l'autre mot et dans la longueur totale ; la seconde moitié à peu près de l'inscription manque à plusieurs exemplaires. Les copies (1) ont été trouvées, pour autant que je sache, toutes à Thèbes ; elles appartiennent d'après le travail, l'écriture etc. à l'époque des Ptolémées et des empereurs Romains. Celles que nous publions ici, proviennent l'une d'une grande stèle en bois actuellement dans le Gewerbemuseum de Pesth, l'autre d'une stèle en bois de 35 : 53 : 4^{cm}, que j'ai copiée le 24 Févr. 1881 à Louqsor dans la maison de Mustapha Aga.

X. Stèle de Pesth. En haut représentation du disque ailé, image du dieu Hor-beḥudet d'Edfu, qui avait le pouvoir de chasser tous les maux des monuments, qui en étaient ornés. Du disque descendent deux serpents portant l'un la couronne de la haute Égypte et symbolisant Necheb, la déesse tutélaire de cette partie de la vallée du Nil, l'autre la couronne de la basse Égypte et figurant Uat' (Buto), la déesse du Delta. Entre les deux se trouve le scarabée, signe du soleil levant, mis souvent en relation avec le disque, dont on se sert comme

(1) Deux exemplaires sont à Turin (publ. Rossi, Atti della R. Acad. di Torino XV. p. 843 sqq, pl. 19), deux au Louvre (publ. Pierret, Inscr. du Louvre II. 122, 124), un à la Bibliothèque nationale de Paris (publ. Ledrain, Mon. de la Bibl. nat. pl. 48-9), un à Leide W. 19.

image du même astre matinal. Quelques lignes peintes en différentes couleurs sont tracées, au dessous du disque, d'un serpent à l'autre, une idée artistique, dont l'origine ne paraît pas monter plus haut qu'au commencement de l'époque Ptolemaïque. A gauche et à droite des serpents un chacal couché est représenté, il porte sur le dos un fouet et dans la patte un sceptre, deux signes, qui le font reconnaître comme maître d'une partie du monde. D'après les textes ces chacals dépeignent le seigneur de la nécropole, le dieu Anubis ou plus exactement le dieu Ap-uat « l'ouvreur des chemins », une forme spéciale, sous laquelle Anubis était devenu dieu local dans le nome Lycopolite en haute Égypte. Les textes funéraires mentionnent deux Ap-uat, dont l'un fut l'ouvreur des chemins du nord, l'autre celui des routes du sud. La plupart des exemplaires du texte en question désignent les chacals avec leur nom exact Ap-uat, l'exemplaire de Pesth déclare l'un être (*a*) « Anubis, dans la salle divine, seigneur des pays de la nécropole » et l'autre (*b*) « Anubis dans la salle divine, seigneur de la nécropole. » Il introduit donc au lieu de la manifestation spéciale ayant fonction près de l'entrée de l'autre monde la forme générale de la divinité, dont Ap-uat ne formait qu'une partie.

Dans le second registre de la stèle Anubis avec tête de chacal introduit le mort près d'une série de divinités. Le nom du dieu se lit au-dessus (*c*): « Anubis dans la salle divine » et une seconde fois au devant de lui dans une ligne verticale (*d*): « Anubis dans la salle divine, seigneur du ciel. » Le mort, qui est habillé d'une robe longue le couvrant jusqu'aux pieds, tient dans sa main gauche un vase ; trois lignes verticales au-dessus de lui contiennent son nom (*e*). Derrière Anubis Osiris est assis tenant ses symboles ordinaires, le fouet et la houlette et orné de sa couronne spéciale ; devant lui est dessiné le soi-disant symbole d'Osiris (*f*), qui forme en réalité un idéogramme pour Anubis. Au-dessus d'Osiris trois lignes (*g*) disent : « Parole d'Osiris dans l'Amenthes, dieu grand, seigneur du bon pays (la nécropole), seigneur de l'éternité. » Derrière Osiris Horus avec la tête d'épervier et la couronne des deux Égyptes est debout ; deux lignes au-dessus (*h*) le nomment « Horus, fils d'Isis, seigneur du ciel », et une (*i*) devant lui, « Horus, fils d'Isis. » Sa mère est derrière lui, elle porte sur sa tête humaine le siége, son idéogramme. Au-dessus d'elle (*k*) son nom « Isis », au devant d'elle (*l*) « Isis, la grande. »

Le troisième registre contient la partie la plus intéressante du monument, une inscription en 10 lignes horizontales (*m*) courant dans l'original de droite à gauche : « Royale ordonnance, faite par la Majesté du roi de la haute et de la basse Egypte, L'être bon (1), le justifié : Oh dieux grands dans les nomes de la région inférieure, oh radieux [2] dans la salle (2) d'Osiris (3), oh faiseurs de louanges dans la grande salle, oh suivants du lit de repos (4) vers la place [3] d'Osiris, le

(1) Titre royal ordinaire d'Osiris.

(2) Une variante donne comme lecture de l'idéogramme *usex-t*, le nom de la salle, où advenait le dernier jugement.

(3) L'écriture du nom est ici *Us-iri*.

(4) Le lit, sur lequel était posé le sarcophage.

I. 1. … 2. … 3. … 4. … 5. …

II. 1. … 2. … 3. … sic. … 4. …

III a. … b. 1. … 2. … 3. … 4. … 5. … 6. … 7. … 8. … 9. … 10. … 11. … 12. …

IV a. 1. … 2. … b. …

V a. … b. 1. … 2. … 3. … 4. … 5. …

VI a. … b. 1. … 2. … c. … d. 1. … 2. … e. … f. 1. … 2. … 3. … g. 1. … 2. … 3. …

VII. a. b. c. 1.

VIII. 1.

IX. 1.

X. a. 1. 2. b. 1. 2. c. d. e. 1. 2. 3. f. g. 1. 2. 3. h. 1. 2. i. k. l.

m. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10.

XI. a. b. c. d. e. f. g. 1. 2.

3. 4. 5. 6.

XI. a. b. c. 1. 2. 3. d. e.

f. 1.

3.

4.

XII. a.

b. 1. 2.

3.

4.

---

juge supérieur (1) dans le monde infernale, oh (2) tous les dieux et déesses, qui se trouvent dans la place T'a-mut (3), oh [4] esprits du monde inférieur dans l'ouest de Thèbes ! L'ordre divin dit : Oh tous [5] ces dieux accomplis ! — A dire trois fois. — Venez ! entendez les paroles d'Amon-Râ, seigneur du trône des deux pays dans Thèbes, de Tum [6], seigneur des deux pays dans Héliopolis, de Ptaḥ-Anub-res-f, seigneur d'Anχ-ta-ui (4), du vieux Nu, le père des dieux, qui (l'ordre) est émis pour l'Osiris [7], la musicienne d'Amon-Râ Met-mer-men-f (?), la justifiée, fille du prophète d'Amon à Thèbes Nes-ded-ui, le justifié, née de la maîtresse de la maison [8], la musicienne d'Amon-Râ Ta-nub, la justifiée : Qu'elle (5) entre chez vous, qu'elle parvienne (6) dans la première salle de l'Amenthes, [9] c'est-à-dire dans la salle de la double vérité du seigneur du tout (7) ! Accordez-lui de briller dans le monde inférieur comme Râ, d'y sortir de la terre (8) ; [10] que lui soyent faites des louanges et des prostrations (9) lorsqu'on la hausse à la place du lit pur (10) » !

(1) Cf. pour la traduction du titre : Brugsch, Dict. Suppl. p. 389 sqq. 1036 sq ; Aeg. Zeitschr. 1886, p. 7.

(2) L'*n* de l'inscription est fautif pour *na*, qui se trouve dans les textes de Turin, tandis que l'article désignant ici le vocatif manque dans le texte de Louqsor.

(3) T'a-mut est un des villages, qui se développèrent dans la plaine de Thèbes depuis le commencement de la 26e dynastie, après que les Assyriens eurent pillé si radicalement la ville qu'elle ne put plus se relever du coup. T'a-mut est le plus connu des villages, dans lesquels elle se divisa. Il était situé près des temples de Medinet-Abu et de Der el Medinet et est identique au village Copte Djeme, dans lequel se trouvait le cloître de l'Abba Phoibammon, dont le cartulaire nous est parvenu en partie. Un texte du temps de Psammetich I (Greene, Fouilles pl. 8, 1) parle déjà d'Amon-Râ dans la place T'amut, d'une forme locale du dieu de Thèbes adoré dans ce village. Un texte du temps de Tibère (Aeg. Zeitschr. 1884 p. 49 sqq.) nomme un préposé des prêtres d'Amon de T'ama et prouve par ce titre, que le dieu y avait plusieurs prêtres. Le nom de la place T'amut fut dérivé par les Égyptiens eux-mêmes du verbe *t'am* « envelopper, sc. les membres des morts » (Dümichen, Hist. Inschr. II, 36 e), il ferait donc allusion à la circonstance, que les ateliers des embaumeurs se trouvaient dans les environs de cet emplacement.

(4) Un quartier de Memphis.

(5) Le texte donne ici de même que plus bas fautivement le pronom masculin au lieu du féminin, ce que nous corrigeons dans la traduction.

(6) Les variantes donnent au lieu de *mi-su* : *mâi-s*, *mâi-su*.

(7) Osiris. — La salle est celle du jugement dernier, dans laquelle Anubis introduit le mort d'après la représentation du second régistre de cette stèle. Le texte de Louqsor la nomme : la salle mystérieuse du seigneur du tout.

(8) Louqsor : d'y sortir de l'horizon (?).

(9) Un texte de Turin écrit au lieu du signe *sa* l'homme tombant sur la terre ; celui de Leide W. 19 donne au lieu du signe de la terre le nez et la ligne verti cale. Plusieurs textes ajoutent à la fin de la phrase le mot *âm* « y », c'est-à-dire dans le monde inférieur. Le *u* à la fin du texte de Pesth est une faute pour le *m* de ce mot *âm*.

(10) Variantes : de son lit ; c'est-à-dire le lit funéraire, sur lequel fut posé le sarcophage.

XI. La stèle de Louqsor de 35 : 53 : 4cm est montée sur un petit escalier de cinq marches, haut de 6 et large de 22cm. Son ensemble ressemble à celui de la stèle de Pesth, quoique les représentations donnent quelques variantes. En haut le disque ailé avec les deux serpents portant tous les deux la couronne de la haute Égypte, entre eux le scarabée et le nom (*a*) du disque « Beḥudet ». A droite et à gauche les deux chacals, entre eux et les serpents du disque de chaque côté un serpent Uraeus, nommés l'un (*b*) Necheb, l'autre (*c*) Uat'. — Deuxième registre : grande barque, dans laquelle se voyent le scarabée, Nephthys, deux déesses, Râ-Harmachis, Ḥu (dieu du goût), Sa (dieu du sentiment) et Horus. Devant la barque l'inscription (*d*) « Louanges aux dieux ». Après : une femme et une âme. — Troisième registre : Une femme accompagnée des inscriptions (*e*) « la musicienne d'Amon-Râ » et (*f*) « la défunte » devant Osiris, Horus, Isis, Nephthys et Anubis. — Quatrième registre : Inscription (*g*) en 6 lignes horizontales de droite à gauche, qui donne avec quelques variantes, dont les plus intéressantes ont déjà été mentionées, le même texte que la stèle de Pesth. Le nom de la défunte fut « la musicienne d'Amon-Râ Ta-sa (?) -duaâ, fille de la maîtresse de la maison, la musicienne d'Amon-Râ Ta-sa (?) -âseb (?)

La fin du texte, manquant sur ces deux stèles, mais conservée par plusieurs autres, ne fait que détailler les avantages accordés au défunt, elle mentionne, qu'il n'aura pas besoin d'avoir peur pour son cadavre, que Set sera exclus de lui, qu'il sera fort et terrible, qu'il ne lui arrivera nul mal, qu'Isis pleurera pour lui, que Nephthys se lamentera pour lui, qu'il deviendra un dieu véritable dans l'Amenthes, que les portes de l'autre monde lui seront ouvertes, qu'il luira à tout temps, etc.

La pensée, qui se détache de ces monuments est la suivante : Amon-Râ, Tum et Ptaḥ, les trois divinités les plus vénérées en Égypte, auxquels s'est joint Nu, le plus ancien de tous les dieux, ont émis un décret en faveur du mort, afin que les esprits existants dans l'autre monde, lui permettent d'entrer dans la salle du tribunal d'Osiris et lui procurent l'immortalité. Ce décret serait suffisant s'il s'agissait de cette terre-ci, mais dans l'autre monde ce ne sont pas les dieux nommés, qui ont en main le gouvernement, c'est Osiris. Il faut donc, qu'Osiris reconnaisse ce décret pour lui garantir l'exécution. Les stèles font en conséquence une différence marquée entre le décret divin des dieux et le décret royal d'Osiris. Le dernier cite le décret divin en en ordonnant l'exécution, il parait donc que le roi Osiris crut donner plus de valeur à son ordre en le faisant émaner des dieux. C'est un nouvel exemple de la transmission de coûtumes de ce monde-ci dans celui des dieux qui est fourni

par cette formulation des décrets. Depuis la 21e dynastie l'usage s'était introduit en Égypte de promulger les décrets royaux, qui s'occupaient du droit sacré, des testaments etc., non comme lois émises par le roi, mais comme ordonnances divines. Les textes appartenant à cette catégorie datent surtout du commencement de la 21e dynastie elle-même, un autre plus jeune provient p. ex. du règne de Scheschonk I. Dans la même période on croyait, que les fonctions des personnages existants dans l'autre monde étaient réglés aussi par des décrets divins. Un tel décret, qui nous est parvenu, donne des instructions aux Uschebti pour leurs lamentations (1), des autrés se trouvent réunis dans un papyrus et sur une tablette ayant appartenu à une Nesi-Chunsu, enterrée dans le puits de Der el bahari (2). Nos stèles sont les derniers rejetons du même usage.

Ces stèles montrent en même temps un changement notable dans la manière de concevoir la relation entre l'homme et la divinité. Ce ne sont plus des offrandes qui induisent ou forçent les dieux à accorder leurs bienfaits, les dieux les donnent de leur propre volonté. En général on n'a pas quitté dans ces temps l'ancienne idée de réciprocité, d'autres textes en parlent amplement, mais nos inscriptions ne la mentionnent pas et ne donnent dans leurs régistres supérieurs nulle représentation s'y référant ainsi que les stèles ordinaires le font. C'est donc une conception plus élevée de la divinité, qui a causé la rédaction de ces textes ; malheureusement on ne peut pas encore décider, si l'on croyait pouvoir mériter la promulgation d'un tel décret par ses œuvres ou si l'on s'imaginait que la divinité

(1) Maspero, Rec. de trav. rel. etc. II, 13 sqq.

(2) Publ. et traduit par Maspero, Mém. du Caire I p. 594 sqq. — Le plus curieux de ces décrets est nr. 4 (chez Maspero p. 604 sqq.), qui promet toute sorte de biens à l'âme de Nesi-Chunsu parce qu'elle n'a pas cherché à nuire à son mari Pinet'em par des mauvaises paroles, des paroles de la mort, c'est-à-dire des formules magiques qui tuent. Cette idée se trouve développée longuement dans le texte et démontre, que les Égyptiens les plus instruits de la période de la 21e dynastie croyaient aveuglement à la puissance de la magie et aux dangers, que certaines formules pouvaient avoir pour les vivants.

serait forçée par l'existence d'une telle stèle dans le tombeau de le publier. Il faut laisser indécise la question, si une telle stèle formule un vœu en faveur du mort ou si elle était destiné à former une puissance magique en son profit.

Dans un cercle d'idées, analogue à celui qui a produit ces stèles, rentre une autre série de textes, départant de la même pensée fondamentale, mais n'étant pas formulés si juridiquement. Ce sont des stèles contenant un discours de la divinité en faveur du mort. En général elles ont été peintes sur du bois recouvert de stuc, appartiennent à la basse époque et se présentent comme émanant du dieu solaire Râ. Des exemples suivant le premier se trouve sur une stèle du genre décrit au Musée Westreenianum à la Haye sous nr. 106, le second au Louvre :

XII. En haut le disque ailé, dont les serpents portent au lieu des couronnes chacun un disque. A droite et à gauche le nom du disque (*a*) « Beḥudet » ; entre les serpents son titre (*b*) « dieu grand, maître du ciel ». — Au dessous une personne faisant offrande devant un autel, sur lequel une fleur est posée. Elle s'adresse à Râ, à Isis en forme de femme ailée portant le siége sur la tête, et aux quatre génies funéraires, qui avaient à sauvegarder en premier lieu le mort. Au dessus de l'adorateur son nom (*a*) « l'Osiris Em-ḥât » ; au-dessus de Râ (*d*) « Harmachis » ; entre les ailes d'Isis (*e*) « faisant toute sauvegarde ». — Au-dessous inscription (*f*) en 4 lignes horizontales courantes de droite à gauche : « Parole de Râ-Harmachis, dieu grand, supérieur des dieux, qui sort de l'horizon, Ṭum, seigneur des deux pays à Héliopolis, il donne toute sorte d'offrandes en pains, liquide, [2] bœuf, vie, encens, onguent, vin, lait, toute chose bonne et pure, toute chose douce et agréable, dont vit un dieu [3], toute offrande, toute abondance à la personne de l'Osiris, la maîtresse de la maison Em-ḥât, la justifiée, [4] fils (lisez : fille) de Pe-du-nubi, le justifié, née de Hera-t'a-t. »

XIII Stèle en bois au Louvre, salle divine. En haut le disque ailé orné des deux serpents ; à droite et à gauche son nom (a) « Beḥudet. » Second registre : une personne fait offrande à Râ, à Osiris, à Isis ailée qui porte entre ses ailes le signe ut' a, et aux quatre génies funéraires. Au dessous une inscription fourmillante de fautes d'orthographie en quatre lignes horizontales courant de droite à gauche (b) : « Parole d'Osiris qui séjourne dans l'Amenthes, le dieu frère (c'est-à-dire : d'Isis), le maître d'Abydos ; il donne des offrandes, [2] des choses d'offrandes, toute abondance. toute chose bonne [3] et pure. toute chose pure et suave à la personne de l'Osiris. ... [4]..... d'Amon Ta-Amen-ut'a, fils (sic !) de Hor-... .

Postscriptum : Après la conclusion du mémoire publié ci-dessus la première livraison de la belle publication de M. Grébaut, Le Musée Égyptien, me parvint. En la parcourant je trouvai sur pl. 18 une stèle découverte à Qurnah et appartenant d'après son style à la 11e dynastie à peu près, dont le commencement est fort intéressant par rapport aux idées décrites dans ce mémoire (p. 48 sqq). Le texte, dont une première traduction a été donnée par Maspero, Revue critique, 8 Dec. 1890 p. 414 sq, dit dans le passage, qui entre ici en considération : « Oh vivànts qui existez aimant la vie et haïssant la mort, qui passez ce tombeau, vous qui aimez la vie et haïssez la mort ! Si vous me faites offrande de ce qui est dans Votre main, c'est bien. S'il n'y a rien dans Votre main, alors dites avec Votre bouche : Milliers de pain et liquide, de bœuf, d'oie, d'étoffe, milliers de toute chose pure à Antef, fils de Chuu. » L'auteur de cette inscription croyait d'après ces mots, que la meilleure chose à offrir au défunt, était une offrande ; si le visiteur du tombeau n'avait pas à sa disposition un don réel, alors il pouvait faire néanmoins du bien au mort, en récitant la formule usuelle accompagnant l'offrande. Le texte appartient donc à la période transitoire, dans laquelle on commençait à laisser de côté l'ancien usage des offrandes et à leur substituer une formule, mais dans laquelle on croyait encore l'offrande plus efficace que la formule seule.

Bonn. A. Wiedemann.

LA TULA PRIMITIVE,

BERCEAU DES PAPAS DU NOUVEAU MONDE.

I.

Traditions du Mexique.

A la faveur des notions que nous ont transmises les Scandinaves nous avons suivi d'échelle en échelle, jusqu'en Islande, des émigrants Gaëls nommés Papas (1). Les géographes ne sont pas d'accord sur l'attribution de cette île à l'ancien ou au nouveau monde (2). Si les anciens qui ne connaissaient rien au delà et qui, avec raison, la jugeaient trop petite pour en faire une quatrième partie du monde, l'ont sous le nom de Thulé rattachée à l'Europe, il n'en est pas moins vrai qu'elle est beaucoup plus près de l'Amérique. On pourrait donc soutenir qu'en arrivant en Islande, les Papas étaient déjà dans le nouveau monde. Mais on ne serait guère plus avancé s'il fallait les laisser là, et il faudrait bien s'y résigner si l'on ne possédait que les documents européens ; car si les Scandinaves nous montrent des Blancs, des Chrétiens, des Irlandais, sur les rives du golfe Saint-Laurent, ils ne les appellent pas Papas et, quoiqu'il soit assez naturel de les regarder comme tels, nous ne prendrions

(1) Dans *la Découverte du Nouveau Monde par les Irlandais* (Extr. du compte rendu du premier congrès international des Américanistes. Nancy, 1875 in-8) ; — *les Premiers chrétiens des îles nordatlantiques* (Extr. du *Muséon*, t. VIII, juin et août 1888).

(2) Malte-Brun est un de ceux qui se prononcent pour cette dernière alternative. (Voy. sa *Géogr. univ.* 5e édit. par Huot. Paris, 1841, gr. in-8, p. 52).

pas la liberté de le faire si nous n'y étions expressément autorisé par divers documents mexicains, comme on le verra plus loin (1).

D'autre part, les Gaëls qui emploient de préférence le nom de Culdees pour désigner les mêmes explorateurs, nous disent bien que ceux-ci s'avancèrent au delà de l'Atlantique jusqu'aux pays chauds et qu'ils en revinrent même à plusieurs reprises pour évangéliser l'Irlande alors envahie par les sectateurs d'Odin. Mais ces données sont tellement vagues que l'on n'en peut tirer grand parti pour l'histoire et la géographie. Nous resterions donc dans l'incertitude sur les migrations ultérieures des Papas, si les traditions américaines ne se trouvaient juste à point pour compléter nos notions. Elles prennent ces émigrants dans l'ancien monde, les conduisent dans le nouveau à l'endroit même où les Scandinaves les ont laissés ; et de là, tant par terre que par mer, au Mexique et jusqu'aux isthmes de l'Amérique centrale. Elles ne se bornent pas à nous apprendre qu'ils venaient de *Tula* (Thulé) située dans le Tlapallan (mer de l'Est ou Atlantique), mais elles leur donnent en outre le nom de Papas, ajoutant qu'ils étaient blancs, barbus, tonsurés à la celtique, vêtus d'un costume bien différent de celui des Américains et analogue à celui des Européens ; enfin qu'ils propagèrent le culte de la croix. Leurs doctrines en effet, ainsi que leurs institutions et leurs pratiques religieuses, ne permettent pas de douter que les Papas d'Amérique ne fussent, comme ceux d'Europe, des missionnaires chrétiens ; c'est du moins, croyons-nous, la conclusion qui s'imposera au lecteur, lorsque nous aurons démontré par des extraits des sources les plus sûres que toutes nos assertions sont conformes à la vérité.

Commençons par le nom de Papa. Le chef des hommes blancs et barbus qui évangélisèrent le Mexique au IX[e] siècle portait, outre les noms de Quetzalcoatl, Topiltzin, Ceacatl et Hueimac, celui de *Papa* (2), qui fut ensuite donné aux prêtres en général

(1) P. 208-210.

(2) Diego Duran, *Historia de las Indias de la Nueva-España*, T. II, Mexico,

et qui y fut introduit par lui (1) ; aussi les habitants de Cholula, où il établit la théocratie, disaient-ils de Quetzalcoatl qu'il avait été leur premier papa (2). Avant lui ce mot n'existait pas dans la langue nahua où, en effet, il n'a pas de racine ; c'est de lui au contraire que dérive, au dire du P. D. Duran, le mot *papatli* (longue chevelure) et, nous pouvons ajouter, ses congénères : *papachtli* (touffe de cheveux), *papachtic* (touffu), *papaua* (possesseur de chevelure, chevelu ; au pluriel *papauaque*, les chevelus ou prêtres ; avec la préfixe possessive *no* on formait *nopapa* (3), mon prêtre, c.-à-d. mon père). Il y a en français de nombreux exemples de l'emploi de noms d'hommes et de peuples pour désigner des particularités de la coiffure,

1880 in-4, p. 72, 73, 76, 77 ; — Juan Tobar, *Relacion del origen de los Indios que habitan esta Nueva-España segun sus historias*, p. 82, en tête de l'édition de la *Crónica mexicana* de Hernando Alvarado Tezozomoc, publiée par Orozco y Berra. Mexico, 1878 in-8. — Plusieurs érudits mexicains donnent à ce dernier ouvrage le nom de *Códice Ramirez*, d'après José-Fernando Ramirez, qui l'avait sauvé, lors de la destruction du grand couvent des Franciscains, à Mexico, ordonnée par le président Comonfort (1856), et ils le regardent comme l'original que le P. Duran aurait délayé en deux volumes. C'est une erreur, comme l'avait indiqué J. G. Icazbalceta dans *D. F. J. de Zumárraga* (Mexico, 1881 in-8, p. 263-267), et comme nous l'avons démontré par d'autres arguments dans *l'Histoire de l'ancien Mexique : les antiquités mexicaines du P. D. Duran comparées aux abrégés des PP. J. Tobar et J. d'Acosta* (Extrait de la *Revue des questions historiques*, juill. 1885, p. 109-165).

(1) Trayan algunos dellos [discipulos del Papa] el cavello largo, á las quales cavalleras llamaron despues estos Indios papa. (D. Duran, *op. cit.* t. II, p. 76). Cfr. la note 1 de la p. 209.

(2) Facevano gran festa in Chululan a Quetzalcoatle, perché dicono que fù il loro *primo Papa* o sacerdote. (*Spiegazione delle tavole del codice messicano che si conserva nella biblioteca vaticana al nº 3738 ms.* dans *Antiquities of Mexico* de Kingsborough, t. V, p. 177). — En esta una caña (ce acatl) hazian la otra gran fiesta en Cholula el Queçalcoatle ó *primer Papa* ó sacerdote (*Explicacion del* codex telleriano-remensis dans *Ant. of Mex.* de Kingsborough, t. V, p. 138).

(3) Los mayores sacerdotes y de mas dignidad entre los Indios criaban sus cabellos á manera de Nazarenos,........ muy largos .... A aquellos cabellos grandes llamaban *nopapa*, y de alli les quedó á los Españoles llamar á estos ministros papas. (Motolinia, *Historia de los Indios de la Nueva-España*, dans *Coleccion de documentos para la historia de México*, édit. par J. G. Icazbalceta, t. I, Mexico, 1858, gr. in-8, p. 45.)

du costume, de l'armement. Nous disons par exemple : une *mitre*, d'après le bonnet de Mithra ; un *béguin*, une *fontange*, une *grecque* (coiffe des campagnardes de la vallée du Bas-Rhône), une *polonaise*, des *brandebourgs*, une *bourguignotte* (casque bourguignon), une *francisque*, une *dalmatique*, une *cravate* (d'après les Croates). — Ainsi le nom des *Papas*, qui laissaient croître leurs cheveux par derrière à la façon des Naziréens, fut appliqué chez les Mexicains aux longues chevelures, et celles-ci à leur tour servirent, selon Motolinia, à caractériser les prêtres en général, et même, par un singulier abus, ceux qui présidaient aux sacrifices humains (1) réprouvés par les Papas. Telles sont les vicissitudes des langues qui détournent les noms de leur véritable sens pour leur en donner, sinon de contraires, du moins de bien éloignés de l'étymologie !

La tonsure à la celtique, dite de Simon le Magicien (2) et qui consistait à raser les cheveux sur le front, d'une oreille à l'autre, tout en les conservant sur l'occiput, était, comme on l'a montré (3), une des coutumes nationales que les Columbites maintenaient avec obstination et qui constituait l'un des points de leur dissidence avec l'église romaine. Chez les Papas gaëls, leurs

(1) A aquellos cabellos grandes llamaban *nopapa*, y de alli les quedó á los Españoles á llamar á estos ministros *papas*, pudiendo con mayor verdad llamarlos crueles verdugos del demonio. (Motolinia, *Hist.* p. 45). — Le grand prêtre qui ouvrait la poitrine et arrachait le cœur de la victime était nommé *Topiltzin* (El sumo sacerdote al qual, y no á otro, era dado este oficio de abrir los hombres por los pechos, y sacarles los coraçones, llamabase Papa ó Topiltzin. Torquemada, *Monarquia indiana*. L. VII, ch. 19, t. II, p. 117), tout comme le Papa Quetzalcoatl, dont il avait usurpé le nom et le costume. (El nombre de su dignidad era Topiltzin, con el qual nombre se adereçava y bestia unas ropas aplicadas á onor de aquel gran balor que llamamos Topiltzin. (D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. II, p. 93).

(2) The tonsure of the celtic church was from ear to ear in a semicircle over the frontal portion of the head, and this was one of the points in which the church of our forefathers differed from the prevailing custom of european christendom. The celtic church howerer adopted the coronal tonsure of the european church in the first half of the eighth century. (Joseph Anderson, *Scotland in early christian times*, 2ᵉ série. Edinburgh, 1881 in-8, p. 54).

(3) Beauvois, *Les premiers chrétiens des îles nordatlantiques*, p. 326-7.

successeurs, cette vieille mode se perpétua, aussi le P. Duran affirme-t-il qu'ils portaient les cheveux longs, sans parler de tonsure. Mais on peut suppléer à son silence par le témoignage positif du P. B. de Sahagun qui dit, en parlant des Toltecs de Quetzalcoatl, identiques avec les Papas : « Leur manière élégante de porter les cheveux était de les laisser pousser par derrière depuis le milieu de la tête, en tondant le front comme à ras de peigne. » (1)

Ce n'est pas seulement le nom, le teint blanc, la barbe, la coiffure, qui permettent d'identifier les Papas du nouveau monde avec ceux de l'ancien : ils venaient d'une contrée qui, au temps de leur migration, était occupée, selon les documents gaéliques et scandinaves, par des disciples de St Columba. Dans un précédent mémoire (2), nous les avons laissés à Thulé dont « le nom, dit Isidore de Séville, vient du soleil, parce qu'il y est stationnaire au solstice d'été. » (3) Cette étymologie est pour nous d'une grande importance si elle est juste, et rien ne prouve qu'elle soit fausse. Ce sont en effet les Gaëls qui ont été, comme c'était naturel à cause de la proximité, les premiers occupants de l'Islande, et c'est dans leur langue qu'il faut chercher un nom du soleil analogue à Thulé. On aurait peine à en trouver si l'on ne savait que souvent le Θ des Grecs

(1) La manera de cortarse el cabello era, segun su uso pulido, que traian los cabellos desde la media cabeza atras, y traian el celebro atusado como á sobre peine. (*Hist. univ.* L. X. ch. 29, p. 307 du t. VII des *Ant. of Mexico* du Kingsborough.)

(2) *Les premiers chrétiens des îles nordatlantiques*, §§ 3, p. 428-433.

(3) *Liber etymologiarum*, L. XIV, ch. 6. — Les anciens ont successivement appliqué le nom de Thulé à la plus septentrionale des îles ou contrées qu'ils découvraient, et cela même lorsqu'elle n'était pas située au-delà du cercle polaire, où il aurait fallu qu'elle fût pour mériter la qualification d'île où le soleil ne se couche pas au solstice d'été. Chez les Gallois, *Tyle Ysgawd* (la Thulé des Scots) est l'Irlande. (L. Dieffenbach, *Celtica* II, part. 2, p. 379, Stuttgart, 1840 in-8) ; pour Tacite (*Agricola* X), c'est une des Orcades ou tout au plus des Shetlands ; pour Procope (*De bello gothico*, II, 15), c'est la Norvège. Il en était sans doute de même pour quelques-unes des tribus de l'Amérique centrale paraissant être d'origine scandinave.

correspond à *s* en gaélique ; on en a de nombreux exemples (1) ; il n'est donc pas improbable que Θουλὴ soit une transcription de *Suli* (île du soleil) ou *Sulia*, *Sulai* (pays du soleil) (2). L'étymologie proposée par Isidore de Séville dut paraître vraisemblable au Gaël Dicuil puisqu'il la reproduisit sans objection (3).

Par une coïncidence remarquable, les Mexicains et plusieurs peuples de l'Amérique centrale donnaient exactement le même sens au nom de *Tula*, qu'ils regardaient comme le berceau du Papa Quetzalcoatl. Selon une habitude dont nous rencontrerons bien d'autres exemples, ils s'efforçaient de conserver tout à la fois le son et le sens des mots étrangers qu'ils adaptaient à leur langage. Ayant à traduire « pays du soleil », ils prirent dans leur idiome le mot *tonatiuh* ou *tonalli* (soleil), en firent *tona* en l'apocopant selon la règle de leur grammaire, y ajoutèrent la postposition locative *tlan* (vers, près de) et, pour rendre plus euphonique le nouveau composé, ils assimilèrent le *t* à *l* qui suivait et obtinrent *tonallan* (au pays du soleil) (4). Ce n'est

(1) Il suffit de citer les suivants :

Sal, *sail*, mer en gaélique ; Θάλασσα en grec.

Salaoh, *saluighte*, sale ; Θολός.

Sab, mort ; Θάνατος.

Seaghad, siége ; Θακος.

Sólás, joie, plaisir ; Θαλία, plur. Θαλεα, réjouissances, plaisirs.

Saodh, *saoth*, peine, châtiment ; Θωή.

Sabhaim, *saghalaim*, *seallaim*, je considère, je regarde (de *scall*) ; Θεάομαι.

Sumlaighin, j'entasse, je serre ; Θωμεύω, j'amasse, je réunis ; Θωμός, tas, amas.

Soilfeachd, charme ; *suilbheim*, fascination ; *sùlradharc*, fascination ; Θελκτύς, Θελξις.

(2) *Sul*, *sol*, soleil en gaélique ; *i* ou *innis* île ; *ia* et *ai*, contrée, région.

(3) *De mensura orbis terræ*, ch. VII, § 2, n° 3, p. 37, de l'édit. Letronne.

(4) The full form is *tonatlan*, from *tona* hacer sol, and the place ending *tlan* ...... Tollan is but a syncoped form of *tonatlan*, the place of the sun. (Brinton, *American hero-myths*. Philadelphie, 1882 in-8, p. 83 note 1.) Voilà qui est bien, mais ce n'est pas assez de conjecturer, il faut aussi démontrer ; c'est ce que le linguiste américain n'a pas su faire, ne s'étant pas reporté aux passages correspondants du P. Duran et de l'*Histoire des Mexicains par leurs peintures* où il

pas tout : ce dernier mot fut ultérieurement syncopé en *tollan* ; *tulan* et même *tula* ; et que l'on ne voie pas là une de ces hypothèses étymologiques où l'imagination a plus de part que la science positive, car il est certain que Tula répond de point en point à Tonallan : Tezozomoc dit en effet que les Tenuches ou Aztecs de Mexico, se rendant du nord dans l'Anahuac, « arrivèrent à Coatepec, aux confins de Tonalan, le lieu du soleil. » (1) Or l'*Histoire des Mexicains par leurs peintures* (2) et le P. D. Duran (3) donnent à cette dernière localité le nom de Tula.

Celle-ci, qui fut aussi une des stations de Quetzalcoatl, ne doit pas être confondue avec son pays d'origine. L'historien de Cholula, Rojas, qui écrivait en 1581, a parfaitement fait la distinction : « On rapporte que les fondateurs de cette cité [Chololiam = Cholula] venaient d'un pays appelé Tullam [Tula], si éloigné dans l'espace et dans le temps que l'on ne le connaît plus ; et qu'en chemin ils fondèrent Tullam (4), à douze lieues de Mexico, et Tullantzinco qui en est également proche. S'étant établis dans cette ville [Chololiam], ils la nommèrent également Tullam (5). Cette version est la plus vraisemblable de toutes, à

aurait trouvé la preuve de son assertion jusque là fort hasardée. — Au reste, Tezozomoc n'est pas le seul à traduire *Tonallan* par *lugar del sol :* dans son *Arte en lengua mixteca* (Mexico, 1593 ; réédité par le c[te] de Charencey. Alençon, 1889 in-8, p. 90 et II), le P. Ant. de los Reyes met *ñuu* niñe (tierra calida) en regard de *tonala*.

(1) Vinieron á la parte que llaman Coatepec, términos de Tonalan, lugar de sol. (*Crónica mexicana*, ch. 1, publié par M. Orozco y Berra, Mexico, 1878 in-8, p. 226).

(2) Vinieron á un cerro que está ántes de Tula, que se llama Coatebeque. (*Historia de los Mexicanos por sus pinturas,* édité par I. G. Icazbalceta dans *Anales del Muses nacional de México*, in-4, t. II, 1882, p. 93).

(3) Hácia la parte de Tula ..... un cerro que se llama Coatepec (D. Duran, *Hist. de las Indias,* t. I, p. 23).

(4) Il s'agit ici de la localité voisine de Coatepec.

(5) C'est aussi ce que rapporte le P. J. de Torquemada : « Del pueblo de Tullan......... Vinieron á parar los Tultecas, y asi por esta causa llaman el dia de oi, á la ciudad de Cholullan, Tollan-Cholullan. » (*Mon. indiana*. L. III, ch. 7, p. 255 du t. I).

cause de la coutume, répandue chez tous les peuples (1), de donner aux colonies le nom de la mère patrie ; c'est ce que font spécialement les Espagnols dans les Indes (2). »

La même remarque avait été faite par un écrivain plus ancien. Les Aculua (3), dit Gomara, qui immigrèrent au Mexique après 770, « peuplèrent aussitôt Tullan parce qu'ils venaient de Tulla » (4) ; mais il n'explique pas ce qu'il entend par cette Tula ; peut-être voulait-il parler de la primitive ; peut-être plutôt de la première station occupée dans le nouveau monde par les Toltecs venus de l'ancien. Le P. A. de Vetancurt fait de celle-ci un « royaume de Tollan situé à six cents lieues au delà du Nouveau-Mexique......... Tout, ajoute-t-il, prouve avec évidence et il est assez rationel de croire qu'ils se sont appelés Toltecs et ont donné le nom de Tollan à la première ville fondée par eux, pour être venus du royaume de Tollan situé dans les régions septentrionales. » (5) Voilà déjà trois

(1) Il y a dans les Etats-Unis de l'Amérique du Nord 23 Paris, 54 Rome, 32 Petersbourg, 11 Londres, 27 Francfort, 26 Hanovre, 7 Hambourg, 11 Dresde, 8 Brême, 8 Versailles.

(2) Tambien dicen que los fundadores desta ciudad [Chołollam] vinieron de un pueblo que se llama Tullam, del cual por ser muy léjos y haber mucho tiempo, no se tiene noticia, y que de camino fundaron á Tullam, 12 leguas de México, y que vinieron á parar á este pueblo [Chołollam], y tambien lo llamaron Tollam, y esta opinion es la mas vérosimil de todas, por ser cosa usada de todas las naciones poner el nombre de su patria al pueblo que fundan, y especialmente la hacen los Españoles en las Indias. Llámanla tambien Chołollam. » (*Relacion de Cholula*, § 13, cité par Bandelier, p. 194 note 1 de *Report of an archæological tour in Mexico in* 1881, Boston, 1884 in-8).

(3) La première lettre est le mot *atl* (eau) syncopé. Il s'agit des *Culua de l'eau* ou *maritimes*, identiques avec les Teoculuas qui habitaient une île.

(4) Por que venian de Tulla, poblaron luego á Tollan. (*Conquista de Méjico*, p. 431 de l'édit. Vedia).

(5) Estos [Tultecas] vinieron del reyno de Tollan, que está mas allá del Nuevo-Mexico seiscientas leguas .... Todo prueba con evidencia y es muy conforme á la razon que llamarse Toltecas, y poner á la primera ciudad que fundaron Tollan, seria por venir del reyno de Tollan que está en las provincias del Norte. » (*Teatro mexicano*, part. II, tit. 1, ch. 4, p. 11 ; cfr. part. IV, tit. 2, ch. 17, p. 64). Si l'on prenait à la lettre ces indications géographiques, il faudrait chercher le royaume de Tollan jusque au-delà du 60° de L. N. dans une région peu habitable

Tula en Amérique ; nous en trouvons une quatrième dans la région isthmique : *Tulhá*, dont les ruines se voient près d'Ococingo dans l'Etat de Chiapas (1). Nous avons tenu à passer en revue toutes les localités de ce nom dont il est question dans les traditions précolombiennes, afin de faire cesser la confusion qui a régné jusqu'ici en ces matières et de dissiper les ténèbres qui ont caché la vérité à la plupart des Américanistes.

Il nous reste à démontrer que la Tula primitive n'était pas une contrée de l'Amérique, mais qu'elle était située à l'est de l'Océan Atlantique. Pour la distinguer des autres, les divers peuples lui juxtaposent les noms de *Tlapallan*, de *Zuyva* et de *Civan*, dont nous allons successivement établir la situation extra-américaine et orientale. Commençons par les Nahuas. Le P. Bernardino de Sahagun, qui connaissait si bien leurs traditions, est un de ceux qui identifient Tullan avec Tlapallan et qui acccolent ces deux noms (2). D'après lui, c'est vers ce pays que se dirigea Quetzalcoatl (3) en partant pour l'est (4) d'où il

et peu propre au développement de la civilisation que possédaient les Toltecs, même avant de s'établir au Mexique. Pour trouver une contrée plus propice, il faut nécessairement incliner vers le nord-est et descendre jusqu'au golfe Saint-Laurent sur les rives duquel habitaient les premiers Aztecs.

(1) Juarros, *Compendio de la historia de Guatemala.* Guatemala, in-4, t. I, 1808, p. 373-4. — L'abbé Brasseur de Bourbourg, parlant de « Copichoch, fils de Tamub, qui avait régné à Tulhá, où il était venu de l'Orient, après avoir traversé les mers avec plusieurs autres chefs, » se réfère à Fr. Ant. de Fuentes y Guzman. Ce renseignement, qui ne se trouve pas dans l'ouvrage imprimé de cet auteur (*Historia de Guatemala*. Madrid. 1882, 2 vol. in-8), est peut-être tiré de *Noticia historica de los Indios de Guatemala antes de la venida de los Españoles*, par le même et faisant partie de la riche collection du docte abbé. (Voy. sa *Bibliothèque mexico guatémalienne*. Paris 1871, in-8, p. 65).

(2) Por fuerza habeis [vos Quetzalcoatl] de ir á Tullan Tlapalan, en donde está otro viejo aguardandoos. (*Hist. universal de las cosas de Nueva-España.* L. III, ch. 4, p. 109 du t. VII de Kingsborough).

(3) Dicen que [Quetzalcoatl] caminó ácia el Oriente, y que se fuè á la ciudad del sol llamada Tlapallan. (Id. *ibid.* prol. du L. VIII. Cfr. L. III, ch. 14, et L. X, ch. 29, p. 115, 307, 310 du t. VII des *Ant. of Mex.* de Kingsborough.)

(4) Como [Motezuzuma] tenia relacion que Quetzalcoatl habia ido por la mar ácia el Oriente, y los navios [de J. de Grijalva] venian de ácia el Oriente, por esto pensaron que era él. (Id. *ibid.* L. XII, ch. 3, p. 417 du t. VII de Kingsbo-

était venu (1). Tezozomoc paraît aussi admettre l'identité de Tula et de Tlapallan : après avoir expliqué que Montezuma prenait F. Cortés pour Quetzalcoatl revenu de Tlapallan (2), il ajoute que ce prince regardait un biscuit de mer, envoyé par le prétendu chef des Toltecs, comme une prime du retour de Tula. » (3) Il est vrai que cette expression n'est pas suffisamment claire, mais il n'en est pas moins certain que les Mexicains plaçaient Tlapallan, comme Tula, audelà de la mer de l'est (4) ou Océan Atlantique (5), c'est pour cette raison qu'ils demandaient aux Espagnols, venus par eau de cette direction, des nouvelles du mystérieux Tlapallan (6). Bien plus ils don-

rough). — Cfr. J. de Torquemada : « Quando [Quetzalcohuatl] pasó de aqui á las provincias de Tlapala, y se les avia desaparecido en la costa de la mar, é ido ácia aquellas portes orientales. » (*Mon. indiana*. L. IV, ch. 13, p. 379 du t. I).

(1) Quetzalcoatl...... se volvió por la misma parte de donde habia venido que fué por la de Oriente. (Ixtlilxochitl, *Hist. chichimeca*, ch. I, p. 206 du t. IX des *Ant. of Mex.* de Kingsborough). — Quetzalcohuatl...... vino de la parte del Oriente...... Se volvió por la parte de donde vino. (Id. *Sumaria relacion*, p. 459 du t. IX de Kingsborough).

(2) Quetzalcoatl...... dejó dicho...... que es llamado el lugar adonde iba Tlapalan, que fué por la mar arriba. (*Crónica mexicana*, ch. 107, p. 687 de l'édit. d'Orozco y Berra).

(3) Esto es el premio de la venida de Tula. (Id. *ibid*. ch. 108, p. 691).

(4) C'est ce qui résulte notamment des indications de Chimalpahin, d'aprés lequel les ancêtres des Chalcs établis au Mexique étaient originaires de l'ancien continent. Primitivement appelés *Teotlixcs* [messagers de Dieu ou missionnaires], *Nonohualcs* [résidents] et *Tlacochcalcs* [archers], ils quittèrent le *Nonohualco* [lieu de résidence], traversèrent le grand Océan [l'Atlantique] et entrèrent dans un grand fleuve [le Saint-Laurent] qu'ils remontèrent, puis ils retournèrent vers l'est pour rendre un culte à *Tonatiuh* [le resplendissant, le soleil, un des noms de Dieu]. (*Annales* publ. et trad. par R. Siméon. Paris, 1889 in-8 : VII[e] Relat. p. 29, 36-39).

(5) Voy. les passages de Sahagun cités plus haut, p. 214 notes 2-4 ; — celui de Torquemada reproduit même p. note 4, et le suivant : « Quetzalcohuatl...... dexando el reino [de Cholula] se fué ácia la mar, fingiendo que el dios sol le llamaba á la otra parte de el mar, por la vanda de el Oriente. » (*Mon. ind.* L. IV, ch. 4, t. I, p. 380) ; — celui de Tezozomoc cité plus haut, p. 215 note 2 ; — enfin ceux de Ixtilxochitl reproduits plus haut, p. 215 note 1, et le suivant : « Los hijos de Quetzalcoatl, que aguardaban su venida de la parte oriental. » (*Hist. chichimeca*, ch. 69, p. 276 du t. IX de Kingsborough).

(6) Dice el P. Fr. B. de Sahagun que, en la ciudad de Xuchimilco, le pregun-

naient à ce dernier nom à peu près le même sens qu'Isidore de Séville attribue à « Thule, a sole nomen habens, quia in ea æstivum solstitium sol facit. » Sahagun rend en effet Tlapallan par « cindad del sol » (1), expression synonyme de « lugar del sol », qui est la signification de Tonalan ou Tula (2). Si l'on analyse le mot Tlapallan, on peut le décomposer en *tlap* (3) (est) *al* (4) (eau) et *lan* (5) (dans, vers) ; ce qui donne pour le tout : dans la mer de l'est. C'est bien là l'idée renfermée dans le nom de *Tlapallan*, pays situé « par la mer del cielo (6) arriba (7), » (dans le grand océan de l'est), comme l'expliquait à

taron algunos Indios, que donde era Tlapallan. (Torquemada, *Mon. ind.* L. VI, ch. 24, t. II, p. 50).

(1) Voy. plus haut, p. 214 note 3.

(2) V. plus haut, p. 211-212.

(3) Chez Sahagun, ce mot avec la suffixe *copa* (vers) signifie l'Orient (*Hist. univ.* L. VII. ch. 8). — Cfr. R. Siméon, *Dict. de la langue nahuatl.* Paris 1875 in-4.

(4) La forme la plus ordinaire est *atl*, en composition *a*, mais par suite d'inversion on trouve parfois *al*, qui fait supposer une forme *altl*. M. R. Siméon (*Dict. de la langue nahuatl*) donne *alpichia* (souffler l'eau, arroser) et *altia* (se mettre à l'eau) où l'on peut croire que *l* appartient, non au premier membre de la composition (*altl*), mais bien au second (*ilpitza* souffler, et *iltia* aller), mais on ne peut faire la même supposition pour *altepetl* qui, selon Sahagun (*Hist. univ.* L. XI, ch. 12, p. 403 du t. VII de Kingsborough), « quiere decir : monte de agua ó monte lleno de agua. » *Tepetl* signifiant montagne, il reste *al* et non *a* pour eau.

(5) Par aphérèse de la postposition *tlan* (dans, vers), comme c'est le cas pour *Tlaxcallan* (de *tlaxcalli* et *tlan*), *Chollollan* (de *choloa*, fuir, et *tlan*), *Tonallan*, d'où *Tollan*, *Tula* (de *tonalli*, soleil et *tlan*). — L'aphérèse a lieu aussi pour le *t* dans certains mots, comme *pillalli* et *quachcallalia* composé de *pilli tlalli* et *quachcalli tlallia*.

(6) Le texte nahua traduit par Tezozomoc, à qui est empruntée cette citation. (V. plus haut, p. 215 note 2), devait porter *ilhuicaatl* (de *ilhuicatl* ciel et *atl* eau), ainsi expliqué par Sahagun : « la mar á la cual llaman *teoatl* [teoatl]..... quiere decir agua maravillosa en profundidad y en grandeza. Llámase tambien *hiluicaatl*, quiere decir agua que se juntó con el cielo, porque los antiguos habitadores de la tierra pensaban que el cielo se juntaba con el agua....... y por esto llaman á la mar hiluicaatl, como si dijessen agua que se junta con el cielo. (*Hist. univ.* L. XI, ch. 12, p. 403 du t. VII de Kingsborough). Il faut donc rendre les mots « por la mar del cielo » par : à travers la mer céleste (c'est-à-dire le grand océan, celui de l'est ou Atlantique, comme on le voit par la note suivante).

(7) Le sens de *arriba* (dessus, en haut) dans la bouche des Hispano-Mexicains

Montezuma (1) le savant Tzoncoztli (2) ou gardien des chevelures blondes.

II.

Traditions de l'Amérique centrale.

En quittant le Mexique, Quetzalcoatl, le chef des Papas, gagna le Yucatan (3) ; il est donc naturel que les traditions des Toltecs sur le berceau de leur race, situé à l'est et de l'autre côté de l'Atlantique, se soient perpétuées chez les Mayas. D'après l'historien Diego Landa, « quelques vieillards du Yucatan disaient avoir appris de leurs ancêtres que leur pays avait été colonisé par des gens venus de l'est que Dieu avait délivrés en leur ouvrant douze chemins à travers la mer. » (4) Le vieil écri-

est bien déterminé par le passage suivant : « Donde el sol sale, llamamos, nosotros arriba. » (G. Fernandez de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias* édité par J. A. de los Rios, t. IV, p. 43, Madrid 1855 pet. in-f.) L'original nahua traduit par Tezozomoc (Voy. plus haut, p. 12 note 2) devait porter *tlacpac*, adverbe qui signifie tout à la fois : plus haut et en orient, comme le prouve le passage suivant de l'explication italienne du *Codex Vaticanus* 3738 : « In la parte superiore che chiamavano *tlacpac*, i : alla parte del oriente. » (*Ant. of Mexico* de Kingsborough, t. V, p. 173).

(1) *Tzozomoc*, *Crónica mexicana*, ch. 103, p. 681 de l'édit. d'Orozco y Berra.

(2) Ce nom vient de *tzontli* (cheveu) et *coztic* (jaune, dont la particule adjective *tic* est remplacée par la particule substantive *tli*). — Il était porté par un prêtre qui représentait le dieu à la chevelure blonde. Or il ne faut pas perdre de vue que Camaxtli (nom du père de Quetzalcoatl chez les Tlaxcaltecs) était caractérisé par des cheveux blonds. Lorsque l'on défit l'enveloppe contenant ses restes, « on y trouva aussi un paquet de cheveux blonds, ce qui prouve la vérité de ce que racontaient les vieillards, que c'était un homme blanc à cheveux blonds. » (Domingo Mañoz Camargo, *Hist. de la république de Tlaxcallan*, trad. par Ternaux-Compans, dans *Nouv. Annales des voyages*, 4e série t. XV, juill. sept. 1843, p. 179). Les chevelures blondes gardées par le Tzoncoztli étaient peut-être des reliques des compagnons blancs de Camaxtli.

(3) Torquemada, *Mon. ind.* L. III, ch. 7, p. 256 du t I, et L. VI, ch. 24, p. 52 du t. II.

(4) Que algunos viejos de Yucatan dizen aver oido á sus pasados que aquella tierra pobló cierta gente que entró por levante á la qual avia Dios librado abriendolos doce caminos por la mar. (*Relat. des choses du Yucatan*, édit. et trad. par l'abbé Brasseur de Bourbourg. Lyon 1864, in-8, p. 28).

vain entendait par est une contrée de l'ancien continent, la Babylonie, et conformément aux hypothèses ayant cours de son temps, il rapprochait des traditions bibliques celles qu'il recueillait chez les indigènes. Il est certain qu'il n'a pas inventé, pas même arbitrairement modifié celles-ci, mais qu'il s'est borné à les interpréter d'après un faux système. Pour lui, les émigrants étaient des Juifs ; s'il avait connu la légende de Saint Brendan, il y aurait vu que les religieux Gaëls se représentaient le nouveau monde comme une terre de promission (1), où ils devaient trouver asile lorsque la Providence daignerait les soustraire aux persécutions des infidèles (2), c'est-à-dire des corsaires scandinaves (du VIII[e] au X[e] siècles), et que les douze bandes d'émigrants étaient plus vraisemblablement du nombre de ces persécutés. Le P. Bern. de Lizana, qui mourut en 1630, une cinquantaine d'années après D. Landa, avait aussi notion de ces étrangers venus de l'est qui, selon lui, étaient moins nombreux que ceux de l'ouest ; aussi le levant était-il appelé en maya *cen-ial* (petite descente), et le couchant *nohen-ial* (grande descente) (3). Si peu explicite que soit cet auteur (4), il est pour-

(1) Navigemus contra orientalem plagam, ad insulam quæ dicitur *terra repromissionis sanctorum* quam Deus daturus est successoribus nostris in novissimo tempore. (*La légende latine de St Brandaines*, édit. par A. Jubinal. Paris, 1836, in-8, p. 2 ; cfr. p. 4, 53).

(2) Post-multa vero tempora, declarabitur ista terra successoribus vestris, quando Christianorum subveniemur tribulacioni. (*Ibid.* p. 52). Voici comment ce passage est rendu en vers français par Gauthier de Metz qui traduisit en 1247 la *Vita Sancti Brendani* conservée à l'abbaye de St Ernoul :

Apres mains ans ert descoverte
Ceste isle et du tout ouverte
A ceux qui après ci venront
Quant persecution aront
Crestien qui sont sor l'Euvangile.

(A la suite de la Légende lat. de S. Brandaines).

(3) *Del principio y fundacion de Ytzmal*, fragment édité et trad. par Brasseur de Bourbourg, à la suite de *Relat. de Yucatan* par D. Landa, p. 356.

(4) Il entend peut-être par *cen-ial* l'immigration de Quetzalcoatl et des Papas qui durent se rendre par mer de Teoculuacan au Yucatan, avant de s'établir au Mexique, et qui plus tard y revinrent par le littoral des Etats de Vera-Cruz et de Tabasco, c'est-à-dire par l'ouest ; ce retour serait la Grande descente, car on sait qu'alors le Papa était accompagné d'une grande multitude de fidèles.

tant d'accord avec les autres traditionnaires qui nous donnent les Papas non pour un peuple, mais pour une simple compagnie de missionnaires.

Passons maintenant au Guatemala où subsistaient au temps de la conquête espagnole des traditions analogues à celles que l'on vient de signaler chez les Mexicains et les Mayas. Entre ce pays et la province d'Oaxaca, où Quetzalcoatl avait envoyé des missions (1), s'étend du littoral à la cordillère le Xoconochco ou Soconusco, habité par les Mames dont le nom doit nous frapper : il vient en effet de *man* (père), *mama* (vieillard) (2), et a la même signification qui πάπας (père) et πάππος (aïeul), en grec. Ce ne serait pas assez pour justifier un rapprochement avec celui des Papas Gaëls, si l'on ne savait que leurs frères les Mangnes établis dans l'Etat de Costa-Rica, au nord du golfe de Nicoya, étaient originaires de Cholula (3) et avaient, comme la plupart des peuples Américains venus d'Europe, une prophétie sur la future domination des hommes blancs et barbus (4). A une époque que la tradition plaçait à sept ou huit vies de vieillards avant l'arrivée des Espagnols (c'est-à-dire à 500 ou 600 ans avant 1519 ou bien au Xe siècle), les Hulmecs

(1) Torquemada, *Mon. ind* L. III, ch. 7, p. 255-6 du t. I.). — Il est bon de noter que les émigrés de Cholula, dont il va être question, habitaient le désert situé entre Tehuantepec et le Soconusco et dépendant en grande partie de la province de Oaxaca. De sorte qu'il ne peut y avoir de doute sur l'identité de ces Chollultecs et des disciples de Quetzalcoatl.

(2) Diego de Reynoso, *Arte y vocabulario en la lengua mame.* Madrid, 1644 ; extrait dans *Cuadro de las lenguas indigenas de México* par Fr. Pimentel, Mexico, 1875 in-12, t. III, p. 169, 174.

(3) Segun se platica entre los naturales de esta tierra, maiormente los viejos, dicen que los Indios de Nicaragua (que por otro nombre se dicen Mangnes) antiguamente tuvieron so habitacion en el despoblado de Xoconochco .. .... Los de Nicoya descienden de los Chololtecas. (Torquemada, *Mon. ind.* L. III, ch. 40, p. 331-2 du t. I).

(4) El otro alfaqui [prêtre]...... les dixo .... : verná tiempo que servireis à unos hombres blancos, barbudos, y los terneis per señores. (Id. *ibid.* p. 332). De même : A los de Nicaragua (que son de la tierra de Anahuac, Mexicanos), dixo el Alfaqui que servirian á la gente barbuda, que de toda aquella tierra se avia de enseñorear, y los tratarian como á los de Nicoya (Id. *ibid.* p. 332).

que Quetzalcoatl avait évangélisés sans succès (1) passèrent de l'Anahuac dans le Soconusco, assujétirent les émigrés de Cholula, et les opprimèrent à tel point que ceux-ci s'enfuirent jusque dans l'isthme de Darien et revinrent s'établir dans le Nicaragua et le Costa-Rica. En passant par le Guatemala, ils y laissèrent diverses colonies, notamment à Izcuintlan, à Izalco et chez les Pipils (2). Ceux-ci rendaient un culte à Quetzalcoatl dans le temple de Mictlan ou Mitla et leur chef spirituel, appelé Papa, comme celui des Toltecs de Cholula, avait d'ordinaire à la main une crosse d'évêque (3). Les Papas du Yucatan firent d'ailleurs sentir leur influence dans le nord est du Guatemala. Le visiteur Palacio, qui avait fait une enquête approfondie sur le passé de ce pays, rapporte que les indigènes attribuaient les édifices de Mitla et de Copan à un grand seigneur de Yucatan qui, au bout de quelques années, s'en retourna et laissa la contrée déserte. Il estime que cette tradition était la plus digne de foi, parce que des gens du Yucatan avaient autrefois conquis et soumis les provinces d'Ayajal [probablement Tayazal, aujourd'hui Flores sur le Peten Isa], Lacandon, Verapaz, la terre de Chichimula [Chiquimula] et celle de Copan. Ainsi, ajoute-t-il, la langue *apay* qui s'y parle est usitée et entendue dans le Yucatan et les dites provinces ; de même, le style de ces édifices est analogue à celui que les premiers découvreurs Espagnols trouvèrent dans le Yucatan et le Tabasco, où il y avait des figures d'évêques, d'hommes armés et des croix ; et

(1) Ixtlilxochitl, *Hist. chichimeca*, ch. 1 et *Sumaria relacion* dans le t. IX des *Ant. of Mexico* de Kingsborough, p. 206, 459.

(2) Torquemada, *Mon. ind.* L. III, ch. 40, p. 332-3 du t. I.

(3) Los Indios Pipiles deste distrito [de Micla]........., los Chontales ó otros Indios comarcanos de diferentes lenguas .... tenian un Papa, que llamaban *tecti* [*tecutli* ou TEUCTLI = seigneur], el cual...... traia de ordinario un báculo en la mano, á manera de obispo, y á este obedecian todos en lo que tocaba á las cosas espirituales. — En las ruinas [de Copan] .... .. se halló una cruz de piedra, de tres palmos de alto......., y está una estátua grande, de más que cuatro varas de alto, labrada como un obispo vestido de pontifical, con su mitra bien labrada, y anillos en las manos. (Palacio, *Relacion*, datée de Guatemala, le 8 mars 1576, dans *Documentos inéditos del archivo de Indias*, t. VI, p. 25, 37).

puisque nulle part ailleurs on n'a signalé de telles ressemblances, on peut les regarder comme des indices d'une communauté d'origine (1).

Comme ces Papas, sous les noms de Mames et de Pokomans, étaient répandus dans une bonne partie de l'Amérique centrale, notamment dans le Guatemala (2), ils ont dû se mêler avec leurs congénères, les Quichés, qui sont les principaux habitants de cet Etat. Les traditions sur le berceau de la race leur étaient vraisemblablement communes avec ces derniers, chez qui elles ont été mieux conservées et où il faut les chercher, faute de connaître celles de Mames et des Mangnes. Le livre national des Quichés, le *Popol vuh*, rédigé une douzaine d'années après la conquête espagnole, reproduit un ancien manuscrit où « l'on voyait clairement que les ancêtres des Quichés étaient venus de l'autre côté de la mer. » (3) C'est à Tulan Zuiva (4), aussi

(1) Id. *ibid*. p. 39.

(2) Hubert Howe Bancroft, *The native races of the Pacific States of north America*. New-York, 1875 in-8, t. I, p. 787.

(3) *Popol vuh*, publié et trad. par l'abbé Brasseur de Bourbourg. Paris, 1861 in-8, p. 4; cfr. p. 232.

(4) Le Dr Brinton rapproche ce nom d'un prétendu *Zuiven* (*The Maya chronicles*, p. 95, 100, cfr. p. 108), qu'il n'a trouvé dans aucune source, mais qu'il a probablement forgé d'après les mots *zivena vitzcatl* (cités par lui dans *American hero-myths*. Philadelphie, 1882 in-8, p. 85). En ce dernier point il peut du moins s'appuyer sur une fausse leçon de l'explication espagnole du *Codex telleriano-remensis* (dans *Ant. of Mexico* de Kingsborough, t. V, p. 135); mais nous nous sommes assuré qu'il y a dans le manuscrit, conservé à la Bibliothèque nationale de Paris, *chiucnauecatl*, qui en nahua signifie *neuvième air* ou *zône céleste*, expression parfaitement conforme aux autres données de la cosmogonie mexicaine. (E. Beauvois, *Deux sources de l'histoire des Quetzalcoatl*, dans *Muséon*, nov. 1886, p. 600 note 5.) — Les traditions yucatèques mentionnent aussi Tulan Zuiva, toutefois en termes trop obscurs pour que l'on en puisse tirer grand parti. Mais, pour ne rien omettre de ce qui concerne ce nom mystérieux nous reproduisons ici le passage où il en est question : « Etant partis pour [ce] pays et pour leur maison de Nonoual [résidence] à l'ouest, les quatre Tutulxiu vinrent ensemble du pays de Zuiva et de Tulapan [pavillon de Tula]. » (*The Maya chronicles* édit. par D. G. Brinton, p. 95, 100, 108). Selon son habitude l'interprète anglo-américain a donné au mot *ti* des sens absolument opposés et cela dans le même contexte. Dans son vocabulaire (*ibid*. p. 274) il explique *ti* par *to*, *by*, *for*, mais dans sa traduction il le rend à la fois par *to* (en allant *vers*) et par *from* (en venant *de*). Nous avons évité cette confusion en donnant partout à *ti* le même sens (*pour*, *à*). Quant à *Tulapan* ce doit être un mot composé comme *Mayapan*, où *pan* signifie *pendon* selon D. Landa (*Relat. de Yucatan*, p. 36) et *vandera* selon Herrera (*Dec*. IV, L. 10, ch. 2).

appelé *Vukub Pek* et *Vukub Civan* (1), qu'ils reçurent leur religion (2) ; c'est là que les fils de leurs premiers chefs allèrent se faire investir en traversant la mer dans la direction de l'est (3) ; c'est de là enfin qu'ils apportèrent l'art de peindre les événements consignés dans leur histoire (4). Ce berceau de leur race passait pour être fort éloigné de la contrée (5) où ils s'établirent dans l'Amérique centrale. La ruine de Tulan et la migration forcée de ses habitants furent si vivement ressenties par eux qu'ils composèrent une *Complainte sur la venue de Tulan* ; elle était intitulée *Kumacu* ou *Qamacu*, et leurs descendants continuèrent à la chanter dans leurs angoisses (6). De même, au Mexique, les peuples de langue nahua chantèrent jusqu'à la fin du XVI[e] siècle une ballade sur la catastrophe de Tulan, qui débutait par *Tulanianhululaez* (7).

Un peuple frère des Quichès, les Zutuhils de Zacapula, rapportaient aussi que quelques-uns de leurs prêtres et de leurs capitaines étaient Toltecs ou, en d'autres termes, originaires de Tulan ; que, comme les Quichés, ils étaient sortis des Sept grottes et des Sept ravins ; qu'arrivés sur le littoral de l'Océan ils ne savaient comment le traverser, jusqu'à ce qu'un des leurs, *Cosa hueca* (8) leur procurât un passage (9). Ces origines tol-

(1) Signifiant le premier *Sept grottes ;* le second *Sept ravins*, noms analogues à celui de *Chicomoztoc* (Sept grottes) que les peuples de langue nahua donnaient au berceau de leur race.

(2) *Popol vuh*, p. 214, 216, 226, 228, 238, 240, 244, 246, 248, 258, 290, 292, 294.

(3) *Ibid.* p. 290, 292, 294.

(4) *Ibid.* p. 294.

(5) *Ibid.* p. 228.

(6) *Ibid.* p. 228, 244, 286.

(7) Explic. du *Codex Vaticanus* 3738, dans *Ant. of Mexico* de Kingsborough, t. V, p. 165-6.

(8) Ces deux mots espagnols, qui signifient *chose creuse*, ont été substitués au terme quiché. Selon Orozco y Berra (*Hist. antigua de México*, t. II, p. 510), ils désignent tout simplement une embarcation. — Les Chiapanecs, voisins des Quichés, mais d'une autre famille, qualifiaient leur dieu Votan de : Señor del *palo hueco* (que llaman *Tepanaguaste* (Nuñez de la Vega, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiappa*, Rome, 1702, in-f. p. 9.)

(9) *Titulo de los señores de Zacapulas*, trad. du Quiché en 1758 par Diego Lopez, copie de l'abbé Brasseur de Bourbourg et provenant de sa collection, p. 1.

téques étaient parfaitement connues de Fr. Ant. de Fuentes y Guzman, qui y fait souvent allusion dans la partie imprimée de son *Histoire du Guatemala* (1), mais sans entrer dans les détails (2), son récit ne remontant pas assez haut.

Beaucoup plus explicite est le *Titre des seigneurs de Totonicapan*, localité située au sud de Zacapula. C'est un de ces curieux documents que les indigènes annexaient à leurs dossiers dans les procès qu'ils avaient à soutenir contre les envahisseurs Espagnols ; ils ne se faisaient pas faute de remonter jusqu'au déluge, ou tout au moins jusqu'aux origines de leur nation, pour prouver que les territoires en litige étaient de longue main dans la possession de leur famille. Ce titre, rédigé en langue quichée, dès l'année 1554, « selon la tradition transmise par les ancêtres venus de l'autre côté de la mer, de Civan Tulan, aux confins de la Babylonie (3) », rattache les Quichés aux dix tribus d'Israël réduites en captivité par Salmanazar. Ce dernier trait, on peut en être certain, ne se trouvait pas dans la légende originale ; il a dû être ajouté par le rédacteur qui reproduisait en ce point au système d'explication mis en honneur par les Espagnols. Les traits suivants concordent au contraire trop bien avec d'autres traditions indigènes pour être regardés comme des interpolations : les Quichés vinrent de l'autre côté de l'Océan, de là où le soleil se lève, de *Pa Tulan* (4), *Pa Civan* (5), aussi appelé

(1) *Historia de Guatemala*, Madrid, 1882, 2 vol. in-8, t. I, p. 19-21, 23, 25, 29, 32, 43, 73, 75 ; t. II, p. 95, 135.

(2) L'abbé Brasseur de Bourbourg le cite pourtant (*Hist. des nat. civil. du Mex. et de l'Amer. centrale*, t. II, 1858, in-8, p. 75) à propos de « Copichoch, fils de Tamub, qui avait régné à Tulhá, où il était venu de l'est, après avoir traversé les mers avec plusieurs autres chefs. » Il avait sans doute trouvé ce renseignement dans un ouvrage inédit du même auteur, intitulé : *Noticia historica de los Indios de Guatemala ántes de la venida de los Españoles* (Voy. sa *Bibliothèque mexico-guatémalienne*, p. 65).

(3) *Titulo de los señores de Totonicapan*, trad. du Quiché en espagnol par D. J. Chonay (1834) et de l'espagnol en français par M. de Charencey, (Alençon, 1885 in-8, p. 64).

(4) En maya *pa* signifie forteresse (Brinton, *The maya chronicles*, p. 163, 272) ; en cakchiquel, *à* ou *dans* (Id. *The annals of the Cakchiquels*, Philadelphie, 1885 in-8, p. 22).

(5) *Titulo de Totonicapan*, p. 12, 14.

Tulan Civan (1) ou *Civan Tulan* (2). Lorsqu'ils furent arrivés sur le bord de la mer, l'eau frappée d'un coup de bâton (3), s'ouvrit pour leur livrer passage, puis elle se referma lorsqu'ils furent sur l'autre rive (4). Ici ils trouvèrent une lagune où il y avait beaucoup d'êtres animés (5). Ils s'y arrêtèrent quelque temps, après quoi ils continuèrent leur migration (6). Deux fois leurs chefs retournèrent dans l'est pour demander l'inves-

(1) *Ibid.* p. 36.

(2) *Ibid.* p. 44, 64.

(3) Ce trait figure aussi dans la légende des Cakchiquels (voy. la note suiv.) Le *Popol vuh* (p. 232) porte au contraire que l'on ne sait pas bien comment les Quichés traversèrent l'Océan, et qu'ils paraissent avoir passé sur des pierres éparses. S'agirait-il là des îles qui forment les échelles nordatlantiques? ou bien des glaces polaires, fixes ou flottantes, qui ont permis à des voyageurs de faire de longs trajets le long des côtes orientales du Grœnland, comme ils en eussent pu faire sur terre ou au moyen de radeau? C'est d'ailleurs une vieille tradition scandinave que, en marchant sur la glace boréale, on pouvait se rendre du Grœnland en Norvège (*Episode de Hall Geit*, extrait dans *Grœnlands historiske Mindesmærker*, T. III, Copenhague, 1845 in-8, p. 525-6; — *Rymbegla sive rudimentum computi ecclesiastici*, publié et trad. en latin par Stephanus Biœrnonis, Copenhague, 1780 in-4. p 466). Si fabuleuse qu'elle soit, il ne faut pas être surpris de la rencontrer dans l'Amérique centrale, où s'établirent avec les Gaëls des émigrants d'origine scandinave, comme on le verra plus loin.

(4) S'il y a là un écho de la tradition biblique sur le passage de la mer Rouge, il a dû se répercuter au Mexique longtemps avant l'arrivée des Espagnols, car il fait partie intégrante de la légende de Quetzalcoatl (D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 5; t. II, p. 76; — Cfr. *Explic. du codex Vaticanus* 3738, dans les *Ant. of Mexico* de Kingsborough, t. V, p. 171). Les *Annales des Cakchiquels* (p. 78) content que ce peuple n'eut qu'à pousser dans le sable de la mer une verge de bois rouge pour que les eaux, se séparant, laisassent le passage libre.

(5) Une chronique mexicaine inédite, dont Orozco y Berra a publié des extraits (dans *Hist. antigua de México*, t. III, p. 10, 36-37), fait partir Topiltzin [Quetzalcoatl] de Teoculuacan que le P. Duran (*Hist. de las Indias*, t. I, p. 8, 219-220) place au milieu d'une lagune, située au nord-est des Etats-Unis et correspondant au golfe Saint-Laurent; les poissons et les oiseaux de mer y étaient en si grande abondance que les légendes nahuas en faisaient un pays de cocagne. De même, Chimalpahin (*Annales*: 7e relat. texte et trad. par R. Simeon, p. 38) fait débarquer les Nonohualcs, venant de l'est et de l'ancien continent, dans des parages si poissonneux qu'ils étaient nommés *Michintla* (de *michin* poisson et *tla* abondance; bancs de Terre Neuve) de la *Dame de l'eau* (Aciuatl).

(6) *Titulo de los señores de Totonicapan*, p. 14.

titure à Nacxit (1), c'est-à-dire à Quetzalcoatl en sa qualité de patron des voyageurs et des marchands (2).

Terminons cette revue par les traditions des Cakchiquels, autre peuple de la famille maya-quichée ; leurs annales, rédigées aux XVI[e] et XVII[e] siècles par des princes de la famille royale de Xahila, sont aussi, comme les *Titres des seigneurs de Zacapula* et *de Totonicapan*, des documents annexés au dossier d'un procès, J. Gavarrete et l'abbé Brasseur de Bourbourg les appelaient : *Mémorial de Tecpan-Atitlan*, d'après le lieu où elles ont été transcrites. Elles se réfèrent aux dits des ancêtres venus de Tulan, qui est situé de l'autre côté de la mer (3), à l'est (4), et rapportent qu'il y a quatre Tulan : « l'un situé à l'est ; un en Xibalbay (5) ; un à l'ouest, c'est celui où nous vinmes ; enfin un où est dieu......... Du Tulan situé de l'autre côté de la mer nous vinmes vers le couchant (6). »

(1) *Ibid.* p. 28, 32 ; cfr. p. 14, 34, 36, 38, 44. — Le *Popol vuh* (p. 294) fait aussi de Nacxit le roi de la contrée orientale d'outre-mer, où les chefs Quichés allèrent chercher l'investiture. Dans le pokoman, dialecte du Quiché, Nacxit signifie *pierre précieuse* (ibid. p. 294, note 2) et correspond à *chalchiuitl* (émeraude), un des surnoms de Quetzalcoatl en nahua. — D'après les *Annales de Cakchiquels* (p. 88, 90) Nacxit était un grand monarque qui donna l'investiture à Orbaltzam et en fit son corégent.

(2) Montezuma, apprenant l'arrivée de Cortés qu'il prenait pour Quetzalcoatl, dit : « creo verdaderamente ser el Ce-Acatl y *Nacxitl*, el dios de la una caña, *caminador*. » (Tezozomoc, *Crónica mexicana*, ch. 108, p. 691 de l'édit. d'Orozco y Berra ; cfr. ch. 101, p. 659, où Nacxitl est donné pour un des dieux d'*Aztlan Chicomoztoc*, les sept grottes du Pays blanc.). — L'épithète de *nacxitl* (*naui* quatre et *icxitl* pied), traduite en espagnol par *caminador*, convenait parfaitement à Quetzalcoatl qui, d'après Sahugun (*Hist. gén.* L. I. ch. 19 p. 40 de la trad. franç.) était l'un des dieux des marchands, et qui avait lui-même fait de longs voyages sur terre et sur mer.

(3) *The annals of the Cakchiquels*, p. 66.

(4) *Ibid.* p. 80, 82, 84.

(5) *Ibid.* p. 68.

(6) Xoh pevi *chu* kahibal ghih (mot à mot : nous vinmes à la descente du soleil, c'est-à-dire à l'ouest). Dans ce passage le D[r] Brinton rend *chu* par *from* (en venant *de*) ailleurs par *on* (étant *sur*, p. 79) ou *at* (étant *à*, *p.* 79, 81), quoique dans son vocabulaire il l'explique par *to* (allant *à*, *vers*) *for* (partant *pour*), *in* (*dans*), *towards* (*vers*) et le traduise souvent par *to* (p. 85, 89, 129). De là des confusions qui rendraient le texte inintelligible au point de vue géographique,

A Zuyva, qui est également à l'est de l'Océan (1), ils rencontrèrent une bande de Nonoualcs (2), les Nonohualcs de Chimalpahin, qui les donne pour une fraction des Chalcs originaires du Tlapallan dans l'ancien monde (3). Ils les battirent et s'emparèrent de leurs embarcations dont ils se servirent pour traverser la mer (4) et gagner le Nouveau Monde.

Nous n'avons pas à les suivre dans leur migration, qui n'est pas identique avec celle des Papas, la seule dont nous ayons à nous occuper pour le moment. Comme les autres peuples de la famille quichée, les Cakchiquels primitifs devaient être païens, à en juger par les notions que leurs *Annales* et le *Popol vuh* donnent sur le culte des uns et des autres. Peut-être faisaient-ils partie de ces Hulmecs ou Olmecs et Xicalancs que Ixtlilxochitl représente comme des immigrants venus de l'est par mer (5) et qui furent évangélisés sans succès par Quetzalcoatl (6). Non contents de l'expulser de l'Anahuac, ils opprimèrent ses disciples établis sur le littoral de Tehuantepec et du Soconusco, émigrèrent en même temps qu'eux et s'établirent à côté d'eux sur les rives du golfe de San-Lucar (7), bras septen-

si on ne rétablissait dans chaque passage le sens réel du mot qui est *vers*, *à* (et non *de*, en latin, *ex*, *ab*). Voici la traduction anglaise : « One [Tullan] is at the sunset, and we kame *from* [au lieu de *to*] this one at the sunset. » (*Ann. of the Cakchiquels*, p. 69). Si on la compare à celle que l'abbé Brasseur de Bourbourg donne dans l'introduction du *Popol vuh* p. CXI (Il y a un autre [Tulan] où le soleil se couche et c'est *là* [non *de là*] que nous vînmes), on verra que la rectification proposée par nous, et conforme à toutes les traditions, est parfaitement justifiée.

(1) *The ann. of the Cakchiquels*, p. 76, 84.

(2) *Ibid.* p. 82. — The derivation is probably from *onoc*, to lie down ; *onohua*, to sleep ; *onohuayan*, a settled spot, an inhabited place ; the *co* is postposition, (*Ancient nahuatl poetry*, texte trad. et comment. par le Dr Brinton, Philadelphie, 1887 in-8, p. 174 ; cfr. *nonoyan*, place of residence, *ibid.* p. 66). Ce nom doit alors signifier ; les gens de l'établissement ou de la résidence, les sédentaires, par opposition aux *Teotlixcs*, messagers de Dieu ou missionnaires.

(3) *Annales*, p. 25, 29, 37.

(4) *Ibid.* p. 82.

(5) *Hist. chichimeca*, ch. I, et *Sumaria relacion*, dans le t. IX des *Ant. of Mex.* de Kingsborough, p. 205 et 459.

(6) Id. *ibid.* — D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. II, p. 74.

(7) J.-de Torquemada, *Mon. indiana*, L. III, ch. 40, t. I, p. 331-3.

trional de celui de Nicoya. Les Hulmecs et les Xicalancs ne sont connus que par Motolinia (1), Gomara (2), Sahagun (3), Mendieta (4) et Torquemada (5). Tous ces écrivains les mettent en relations avec Quetzalcoatl, soit qu'ils les fassent descendre du même père, mais non de la même mère, ou sortir de la même station américaine, les Sept-grottes (chicomoztoc), soit qu'ils les placent successivement dans les mêmes contrées : pays oriental d'outre-mer, Amérique du Nord, côtes septentrionales et méridionales du Mexique, plateau de l'Anahuac, Amérique centrale. Partout nous les trouvons avec les Toltecs, parfois comme alliés, le plus souvent comme ennemis. Il est donc bien permis de les regarder comme des blancs, d'autant plus que l'épithète *iztac* (blanc) entre dans le nom de leur ancêtre, Iztacmixcoatl, identique avec Camaxtli, l'émigrant aux cheveux blonds (6).

Puisqu'ils furent évangélisés au Mexique (7), c'est qu'ils n'étaient pas encore chrétiens ; or tous les Celtes l'étaient depuis longtemps au IX[e] siècle, époque des missions de Quetzalcoatl. Les Scandinaves au contraire étaient encore païens et restèrent pour la plupart attachés à l'Odinisme jusque vers l'an 1000. C'étaient les seuls idolâtres de l'Europe qui fussent en contact avec les Papas, qu'ils précédèrent ou suivirent dans toutes leurs migrations. Nous les trouvons successivement avec eux dans les Hébrides, les Orcades, Shetlands, les Færœs,

(1) A la vérité il ne les nomme pas, mais en comparant son texte avec ceux de Gomara, de Mendieta et de Torquemada qui donnent la même tradition, on peut s'assurer que par le troisième et le quatrième des sept fils du seigneur de Chicomoztoc, il entendait les éponymes des Hulmecs et des Xicalancs. (*Historia de los Indios* dans le t. I, des *Documentos para la hist. de México*, édit. par J. G. Icazbalceta, p. 7-8.

(2) *Conquista de Méjico*, p. 432 de l'édit. de Vedia.

(3) *Hist. gén.* L. X, ch. 29, § 10, 12. — Cfr. L. VI, ch. 7, p. 343, 672, 673 de la trad. franç.

(4) *Hist. ecclesiástica indiana*. L. II, ch. 33, p. 145-6

(5) *Mon. ind.* L. I. ch. 12, 13 ; L. III, ch. 8, p. 32, 36, 257 du t. I.

(6) Voy. plus haut, p. 105 note 2.

(7) Ixtlilxochitl, *Hist. chichimeca*, ch. I, p. 205 du t. IX des *Ant. of Mex.* de Kingsborough.

l'Islande (1) et finalement la Grande Irlande ou Pays des Blancs du Nouveau Monde (2). Il est donc fort probable qu'arrivés avant ou après eux dans ce dernier pays, ils les aient précédés au Mexique et accompagnés dans l'Amérique centrale. S'il en est ainsi on est autorisé à chercher une étymologie scandinave au nom de Hulmecs (3). Celle qui se présente le plus naturellement à l'esprit est le mot norrain *holm* qui signifie *îlot* et qui, sous la forme, Holmé, désigne parfois l'Islande (4). Il suffit d'y ajouter la particule nahua *catl* (5), au pluriel *ca* (rendue dans notre transcription par *c*, et au pluriel par *cs*), qui signifie *homme, peuple* (6). Les Hulmecs seraient donc les émigrants sortis de la Scandinavie ou de l'Islande avant l'occupation de cette île par les Norvégiens, à la fin du IXe siècle. D'autres noms bien caractéristiques corroborent cette manière de voir ; le *Popol vuh* (7) énumérant les trois bandes de Quichés qui s'établirent au Guatemala, cite à part les *Tamub* et les *Ilocab*, qui vinrent ensemble de l'est et qui conjointement formaient l'une des tribus. Ils reçurent leur religion à Zuiva, en même temps que les ancêtres des Quichés (8). Le temple des Tamub était à *Amag-Tan* (9), qui prit dans leur nouvelle patrie le nom

(1) E. Beauvois, *Les premiers chrétiens des îles nordatlantiques*, dans *Muséon*, 1888.

(2) Id. *La découverte du nouveau monde par les Irlandais*, dans *Compte-rendu du Congrès des Américanistes*. Nancy, 1875, t. I.

(3) M. A. Chavero (Append. au t. II de *Hist. de las Indias* du P. Duran, p. 41, 45) propose d'expliquer ce nom par les mots nahuas *ulli* gommier, *metl* agavé, et la particule *catl*, homme, gens. — Quant un nom des Xicalancs il peut venir du nahua *xicalli* calebasse, de la particule locative *tlan* (où le *t* est assimilé par *l* qui précède) et de *catl* (gens du pays des calebasses).

(4) Arngrim, *Gudmundar biskups saga*, p. 169, dans *Biskupa sœgur*, t. II. Copenhague 1857 in-8 ; — Sveinbjœrn Egilsson, *Lexicon poëticum antiquæ linguæ septentrionalis*. Copenhague, 1860, gr. in-8, p. 377.

(5) Qui forme un grand nombre de noms ethniques.

(6) And. de Olmos, *Arte para aprender la lengua mexicana*, ch. VIII, Mexico, 1885 in-4, p. 21-22 (réimpression de l'édit. de M. R. Siméon).

(7) p. 206, 216, 230, 242, 292, 324, 326, 384.

(8) *Ibid*. p. 214.

(9) *Ibid*. p. 236.

de Dan (1). Dans la théorie d'une immigration scandinave, le premier nom s'explique sans peine par celui des Danois. Le second offre plus de difficulté, à moins qu'on ne le regarde comme une forme gaélique pourvue d'une désinence quichée (le pluriel *ab*). Or en islandais *i* ou *hy*, pluriel de *ua*, signifie fils ; et *loch*, lac, golfe, fjord, d'où *Lochlannach* (Norvégiens) et *Lochonnach* (Danois). Les Ilocab issus de l'union des hommes des fjords avec des Irlandaises et des Ecossaises, seraient des Gallgaëls et auraient reçu leur nom des Gaëls auxquels ils étaient mêlés (2). En se plaçant au point de vue de l'origine scandinave des Hulmecs et des Tamub, et gallgaélique des Ilocab, ou comprendrait mieux les analogies de certaines traditions eddaïques avec celles de l'Amérique centrale (3). En voici quelques-unes qui ont été recueillies chez les Tzendals, tribu de l'Etat de Chiapas, qui paraît avoir aussi occupé une partie du Soconusco (un des pays des Halmecs), où se trouvait un de ses sanctuaires à Huehuetan (4).

Ymos ou Imos, le premier personnage du calendrier tzendal (5), correspond évidemment à *Ymer* (au génitif *Ymis*), l'ancêtre des géants ou aborigènes de la Scandinavie (6), dont le sang versé par Buré, le père des Ases (7) inonda le chaos et

(1) *Ibid.* p. 246.

(2) De même le nom *Ui-Finngeinte* (fils des gentils blancs), désignant les Gallgaëls, issus des Islandaises et des Ecossaises raviés par les Norvégiens, était formé de trois mots gaéliques (*The war of the Gaedhil with the Gaill*, texte et trad. anglaise par J. H. Todd. Londres 1867 in-8, p. LXVIII, CXXXVI, 21, 31, 103, 230.

(3) L'abbé Brasseur de Bourbourg, ce puissant initiateur, que ses plagiaires affectent de dédaigner, avait entrevu ces affinités (*Popol vuh*, p CXLVII — CXLIX, CCLX), mais il ne put ni les démontrer ni en tirer parti, son érudition si variée n'embrassant pas les notions à tirer des sources celtiques et scandinaves.

(4) Fr. Núñez de la Vega, *Constit. diocesanas del obispado de Chiappas*, nº 34, § 30.

(5) Id. *ibid.* nº 33, § 29.

(6) *Gylfaginning*, ch. 5 dans *Edda* de Snorré Sturluson, Copenhague in-8, t. I, p. 42-47.

(7) Id. *ibid.* ch. 6, 7, p. 46-49.

produisit le déluge. Le troisième personnage de ce calendrier, *Votan*, était petit-fils d'un vénérable vieillard, qui se sauva seul avec sa femme dans une arche fabriquée par lui (1). Ce nom rappelle celui d'*Odin* (chez les Anglo-Saxons *Wodan*, chez les Langobards *Gwodan*, chez les Allemands *Wuotan*), qui était petit-fils, non pas de Bergelmi, le géant échappé au déluge, mais de son contemporain Buré (2). Comme Votan (3) il se transformait en serpent (4) ; comme lui, c'était (5) un grand voyageur (6). Un de ses nombreux surnoms était *Ygg* (7) qui, sous la forme *Ygh*, se trouve dans le calendrier tzendal (*Yk* chez les Yucatecs) (8). L'arbre d'Odin, *Yggdrasil*, le plus grand et le meilleur des végétaux, sous les racines duquel est d'un côté le berceau des hommes, de l'autre le tribunal des dieux (9), rappelle étrangement la *ceiba* (10) le géant des forêts de l'Amé-

(1) Fr. S. Clavigero, *Historia antigua de Megico*, trad. par J. J. Mora L. II, Londres 1826 in-8, t. I, p. 99.

(2) *Vafthrudnismál*, str. 35 dans *Edda* de Sæmund, 2e édit. de Svend Grundtvig, Copenhague 1874 in-8, p. 36. — *Gylfaginning*, ch. 7, dans *Edda* de Snorré, t. I, p. 46-49.

(3) P. Cabrera, *Teatro critico americano*, en anglais dans *Discovery of the ruins of an ancient city*, rapport d'Ant. del Rio, Londres, 1822, cité par M. de Charencey, dans le *Mythe de Votan*. Alençon, 1871 in-8, p. 12-14.

(4) *Bragarœdur* dans *Edda* de Snorré, t. I, p. 222 ; — *Ynglinga saga* ch. 7 dans *Heimskringla* de Snorré Sturluson, édit. C. R. Unger. Christiana, 1868, in-8, p. 8.

(5) Núñez de la Vega, *Constit. dioces*, n° 34 § 30 ; — Ordoñez et P. Cabrera, cités par M. de Charencey, dans le *Mythe de Votan*, p. 11-14.

(6) *Gylfaginning*, ch. 20 dans *Edda* de Snorré, t. I, p. 88 ; — *Ynglinga saga*, ch. 2, 3 dans *Heimskringla* de Snorré, p. 5.

(7) Voy. les passages cités dans le *Lexicon poëticum* du Sveinbjœrn Egilsson, p. 899.

(8) Núñez de la Vega, *Constit.* n° 35, § 31 ; — J. Pio Perez, *Crónologia antigua de Yucatan*, à la suite de *Relation de Yucatan* par D. Landa, p. 416.

(9) *Gylfaginning*, § 15 dans *Edda* de Snorré, t. I, p. 68-71 ; — *Grimnismál*, str. 31 dans *Edda* de Sæmund, p. 42.

(10) Clavigero, *Hist. antigua de Megico*, L. I, t. I, p. 29. C'est l'*Eriodendron anfractuosum* qui, sous le nom de *pochotl*, joue aussi un rôle légendaire chez les Mexicains. Quetzalcoatl le choisit pour le transpercer d'une flèche du même bois, de manière à laisser une croix comme souvenir de son passage au Mexique. (Sahagun *Hist. gén.* L. III, ch. 14, p. 220 de la trad. franç.)

rique, que les Tzendals adoraient, sous lequel ils se réunissaient pour leurs élections, et des racines duquel ils croyaient tirer leur origine (1). Si nous passons des mythes aux traditions historiques, nous voyons dans un autre personnage du calendrier tzendal, Chinax, grand guerrier, qui fut étouffé (2) par un *nagual* (3) et brûlé, un pendant de Vanland, roi d'Upsala, grand conquérant, qui périt suffoqué dans un cauchemar et incinéré (4). On pourrait poursuivre l'énumération de ces analogies, mais ce n'est pas le lieu. Ce que l'on vient de dire suffit à montrer que les traditions des peuples de l'Amérique centrale sur le berceau oriental et transatlantique de leur race, sont confirmées par d'incontestables ressemblances entre les mythes de ces peuples et ceux des Scandinaves. Elles corroborent à leur tour les traditions parallèles des Mexicains, avec lesquelles elles se confondent parfois, et nous reportent comme elle vers Thulé ou Tula, qui ne joue pas un moins grand rôle dans les récits du Nouveau Monde que dans ceux de l'ancien.

E. Beauvois.

---

(1) Núñez de la Vega, *Constit.* nº 33, § 29.

(2) Id. *ibid.* nº 35, § 31.

(3) Sorcier qui se métamorphose de diverses manières pour faire le mal. (P. Cabrera, *Antiq. mexic.* p. 208, cité par Orozco y Berra, *Hist ant. de México*, t II, p. 241-2.

(4) *Ynglinga saga*, ch. 16 dans *Heimshringla* de Snorré, p. 13.

ZOROBABEL ET LE SECOND TEMPLE.

(Suite.)

III.

Avant de poursuivre nos recherches sur la chronologie de cette époque, nous devons nous arrêter quelques moments à l'examen d'un problème auquel les divergences d'opinions ont donné un certain intérêt.

Nous venons d'établir que Zorobabel est revenu de Babylone à Jérusalem sous le règne de Cyrus, avec la première caravane d'émigrants. C'est le point capital. Le lecteur aura remarqué que dans les pages qui précèdent nous avons à plus d'une reprise exprimé nos réserves touchant l'identité de Zorobabel et de Scheschbaṣṣar. Cette identité est en effet sujette à discussion et comme les données dont nous disposons pour nous former un jugement à cet égard sont peu abondantes, une méthode logique nous défendait de faire dépendre nos conclusions sur Zorobabel, parfaitement démontrables d'ailleurs, d'une identification qui doit rester presque nécessairement incertaine. Scheschbaṣṣar a conduit de Babylone à Jérusalem la première caravane de Juifs délivrés ; Zorobabel a sans aucun doute, lui aussi, fait partie de cette première expédition. Les deux noms représentent-ils deux personnages distincts, ou n'en représentent-ils qu'un seul diversement appelé ? Nous pouvons à présent chercher en toute liberté à répondre à cette question ; quel que soit le résultat de notre examen, il ne peut compromettre en aucune manière la date que nous avons fixée pour le retour de Zorobabel.

Généralement on identifie Zorobabel avec Scheschbaṣṣar, et il faut convenir avant tout que le rôle attribué à l'un et à l'autre plaide fortement pour cet avis. Scheschbaṣṣar est à la tête des émigrants qui retournent à Jérusalem sous Cyrus (I. 11) ; Zorobabel semble bien occuper la même place *Esdras* II 2, où il est nommé le premier parmi les chefs de la caravane et où le nom de Scheschbaṣṣar ne se lit point ; dans les prophéties d'Aggée et de Zacharie ce dernier n'est jamais mentionné non plus et Zorobabel nous est constamment présenté comme chef de la nation juive rétablie. Il est dit au ch. V d'*Esdras* v. 14 que Scheschbaṣṣar fut établi comme *Pecha* par le roi Cyrus ; de même Zorobabel a porté le titre de Pecha (*Esdras* VI. 7 qui ne peut se rapporter qu'à Zorobabel ; Aggée I. 1, 14 ; II. 2, 21). Scheschbaṣṣar est venu à Jérusalem poser les fondements du temple (*Esdras* V. 16) ; nous lisons d'autre part que les fondements du temple furent posés par Zorababel (*Esdras* III 6b-10 ; *Zacharie* IV, 9). Enfin Scheschbaṣṣar est nommé *Esdras* I. 8 « *le prince* de Juda » ; or ce titre ne pouvait mieux convenir qu'à Zorobabel, de la lignée des rois de Juda (1).

Ces raisons n'ont pas cependant convaincu tout le monde. L'opinion qui distingue Scheschbaṣṣar de Zorobabel gagne même du terrain et parvient à rallier les suffrages de ceux qui s'y étaient le plus formellement opposés d'abord.

Il s'en faut toutefois que tous les partisans de cette théorie la présentent dans les mêmes conditions.

Nous avons entendu M. Imbert séparer les deux héros par un intervalle de plus d'un siècle : Scheschbaṣṣar inaugure en Judée l'ère de la restauration sous le règne de Cyrus, mais on ne voit Zorobabel à l'œuvre que sous le règne de Darius II ! De même F. de Saulcy ne se contentait point de prendre position

(1) Zorobabel est constamment appelé : « fils de Schealtiël » *Esdras* III. 2, 8, V. 2 ; *Neh.* XII. 1 ; *Aggée* I. 1, 12, 14 ; II. 2, 23 (3 *Esdras* V. 5 etc) ; *Mt.* I. 12, *Luc.* III. 27. Salathiël lui-même est nommé fils de Jechonia *Mt.* I. 12. cfr. 1. *Chron.* III. 17. Nous aurons à parler plus loin du tableau généalogique que nous offre ce fameux passage du 1er livre des Paralipomènes.

contre l'identification traditionnelle ; tout en se renfermant dans des limites plus étroites que M. Imbert, il assignait des époques différentes à la mission des deux chefs, et s'appuyait même sur la nécessité de distinguer les époques pour distinguer les personnages. D'après lui Scheschbaṣṣar serait arrivé à Jérusalem au commencement du règne de Cyrus, Zorobabel *n'aurait pu* arriver qu'en la première année de Darius I fils d' Hystaspe.

Dans une étude sur la durée de la construction du second temple, publiée en 1867, M. E. Schrader se prononçait pour l'identité de Scheschbaṣṣar et de Zorobabel (1). Depuis il a changé d'avis, ou tout au moins il est devenu hésitant. Dans son édition de l'Introduction aux livres de l'A. T. de de Wette, il se demande si l'identification ne serait pas l'effet d'une confusion introduite dans les textes? Il en appelle à l'*Etude chronologique* de F. de Saulcy (2). M. Schrader renvoie également à l'*Etude* du savant français dans une dissertation sur *Sargon et Salmanasar* ; il venait d'alléguer le double nom de Zorobabel comme exemple d'un cas où ce phénomène ne doit pas nous surprendre, les deux noms étant au point de vue de la langue d'origine différente ; mais il ajoute en note que d'après l'exposé de F. de Saulcy « l'identité ne serait peut-être pas entièrement hors de doute » (3).

Nous avons suffisamment montré au second paragraphe que l'hypothèse de M. Imbert est inadmissible et que l'argument allégué par de Saulcy pour combattre l'identification de Scheschbaṣṣar et de Zorobabel ne se soutient pas un instant. Au reste si l'on rejette la valeur historique du chap. III d'*Esdras*, comme le fait M. Schrader, l'opinion de F. de Saulcy

(1) *Die Dauer des zweiten Tempelbaues* (Theol. Stud. und Kritiken 1867) p. 478, 480. — Nous devons à l'obligeance de M. Schrader lui-même l'avantage d'avoir pu prendre connaissance de cet intéressant et savant mémoire, dont nous aurons à nous occuper plus loin.

(2) *Lehrbuch der hist. crit. Einleitung in die ... BB. des A. T.* Berlin 1869 p. 387.

(3) Theol. Stud. und Krit. 1870 p. 629 not. a) : « Obgleich beiläufig auch in dem angeführten Falle die Identität doch nicht ganz fragelos sein möchte. »

perd même complètement le point d'appui apparent qu'elle y cherchait au v. 8. Comment *essaiera*-t-on en ce cas de prouver que Zorobabel *n'a pu* revenir qu'en la première année de Darius I? Du simple fait que le temple n'aurait été fondé, au rapport du ch. V, que sous ce dernier roi, il ne suivrait en aucune manière, comme nous l'avons déjà fait observer, que Zorobabel n'était pas arrivé à Jérusalem depuis des années. Ne faut-il pas dans tous les cas admettre que Scheschbaṣṣar était arrivé sous Cyrus, lui qui avait la mission de rebâtir la maison de Dieu (*Esdras* I, V 15-16)? Il n'y a donc à cet égard pas la moindre apparence de contradiction entre le ch. II et le ch. V.

Il nous est impossible de reconnaître aucune valeur à l'argumentation de M. de Saulcy; nous ne croyons pas que l'on puisse arriver par cette voie à jeter le moindre doute sur l'identité de Scheschbaṣṣar et de Zorobabel. Pour établir que ces deux noms représentent des personnages distincts, on devra recourir à d'autres arguments que celui des époques différentes auxquelles il *faudrait* rapporter leur mission.

D'après le résultat auquel nous a amené plus haut l'examen du 2e chapitre d'*Esdras*, nous pouvons aller plus loin. Non seulement les textes ne fournissent aucune raison spéciale et positive de placer la venue de Zorobabel après celle de Scheschbaṣṣar; ils s'opposent à cette succession chronologique. Dans son troisième volume de l'*Histoire du peuple d'Israël*, M. Renan est d'avis, lui aussi, qu'il faut se garder de confondre *les deux princes juifs*. « L'identification de Zorobabel et de Sesbassar est tout à fait impossible. Dans le document où il est question de Sesbassar, il est question de Zorobabel comme d'un personnage différent (Esdr., V, 2) » (1). D'après M. Renan d'ailleurs, qui se rallie en cela à une idée émise par M. Imbert (2), Scheschbaṣṣar n'est autre que Schenaṣṣar le fils du roi Jéchonias, mentionné au 1 livre des Chroniques III, 18; Zorobabel était le petit-fils du même roi. M. Renan en conclut que « deux

(1) l. c. p. 519 s. *note*.
(2) *Le temple reconstruit par Zorobabel* p. 60 *note*.

expéditions principales furent préparées, sous la conduite de princes appartenant à la famille de David » (p. 19). Celle de Scheschbaṣṣar fut, ce semble, la première ; « cependant la caravane qui fonda décidément le nouvel ordre de choses fut celle que conduisait Zorobabel » p. 520. « Le départ de Zorobabel eut lieu probablement en 535 » (p. 521).

Nous réservons à plus tard l'examen des arguments produits par M. Renan en faveur de sa thèse. Nous ne cherchons ici qu'à déterminer les termes dans lesquels doit se poser la question de l'identification de nos deux héros. Or, il est très vrai que Scheschbaṣṣar s'en vint de Babylonie à Jérusalem à la tête de la première caravane (*Esdras* I. 11) ; mais il n'est pas moins certain, au témoignage des documents qui nous ont conservé la liste des émigrants (*Esdr.* II *Néh.* VII), que l'expédition à laquelle Zorobabel prit part fut bien aussi la première (1). On n'a aucune raison de récuser ce témoignage ou de le tenir en suspicion (2). M. Renan a bien senti la difficulté qu'il crée d'abord lui-même et qu'il essaie ensuite d'écarter par cette observation : « Il est difficile de ne pas voir, dans les deux versions contradictoires conservées par le dernier rédacteur du livre d'Esdras, une trace de rivalité entre les deux traditions sur la priorité de l'œuvre de la restauration » (3). Zorobabel est revenu avec Scheschbaṣṣar ou il est Scheschbaṣṣar lui-même.

Dans la savante dissertation que nous venons de citer, M. R. Smend appelle donc à bon droit le régistre des captifs revenus avec Zorobabel : *la liste de ceux qui retournèrent les premiers* (p. 15) ; il ne fait du reste en cela que reproduire le jugement de Néhémie (VII. 5). Cependant M. Smend s'inscrit en faux contre l'identité de Scheschbaṣṣar et de Zorobabel, en s'appuyant sur l'autorité de Nöldeke (p. 19). Il en appelle comme M. Renan à *Esdras* V. 14 rapproché du v. 2. D'après le v. 15, dit-il, il faudrait voir dans Scheschbassar un fonctionnaire

(1) Vr. plus haut p. 91.

(2) Sur l'époque où la liste fut dressée vr. Smend *Die Listen der BB. Esra u. Nehemia* p. 17-18 et M. Renan lui-même, p. 521.

(3) l. c. p. 520 n. 1.

persan. Et *Esdras* I, 8 ? Il est vrai, dit M. Smend qu'en cet endroit le même personnage nous est présenté comme « *le prince de Juda* » *et partant comme Juif*. Seulement il ne croit pas que cette qualité rende l'identification avec Zorobabel nécessaire. — Mais si Scheschbaṣṣar était Juif et distinct de Zorobabel, pour quelle raison son nom aurait-il été omis dans la liste « de ceux qui retournèrent les premiers » et parmi lesquels il se trouvait ? Ni au ch. II d'*Esdras*, ni au ch. VII de *Néhémie* on ne trouve de lui aucune mention ; son souvenir n'a laissé aucune trace dans les récits des ch. III et IV 1-5 qui ont rapport à l'époque de Cyrus. Comment s'expliquer que d'un côté c'est Scheschbassar qui pose les fondements du temple (*Esdr*. V. 16), de l'autre Zorobabel (*Zach*. IV 9) ? — M. Kuenen reconnaît qu'au ch. I v. 8, le chroniqueur, en appelant Scheschbaṣṣar « *le prince de Juda* », semble en effet l'identifier avec Zorobabel. Seulement, ajoute-t-il, il ne faut voir là qu'un malentendu facilement explicable vu la distance qui sépare l'écrivain des événements qu'il raconte (1). — Nous pensons dans tous les cas que l'omission du nom de Scheschbaṣṣar dans la liste des ch. II d'*Esdras* et VII de *Néhémie*, nous autorise à dire qu'il était ou bien Zorobabel lui-même, ou bien de nationalité étrangère. Cette dernière supposition sera encore la seule manière d'expliquer l'identité du rôle qui leur est attribué dans l'histoire de la fondation du temple : ils interviennent tous les deux, dira-t-on, mais à des titres différents. — Pour soutenir la thèse de la distinction entre les deux personnages, il faut donc voir dans Scheschbassar un fonctionnaire officiel, *ne faisant pas partie de l'émigration juive*, mais chargé par le gouvernement de la diriger et d'administrer en Judée les affaires de la colonie.

M. Kuenen, dont nous venons d'indiquer l'opinion actuelle, était, il y a peu de temps encore, d'un avis opposé. Dans son *Historisch-Critisch Onderzoek* (2), il inclinait à la p. 437, vers

(1) *Het persische tijdvak*, enz. p. 12.
(2) 2e édition 1887.

l'identification, en accompagnant toutefois l'équation proposée d'un signe d'interrogation ; à la p. 468 il soutenait que *Hattirsatha* de *Néh.* VII. 65 (*Esdr.* II 63), 70 n'est pas Néhémie, mais *Zorobabel* ; enfin à la p. 503 il rejetait décidément l'opinion qui distingue Zorobabel de Scheschbassar. Aujourd'hui il se croit obligé d'abandonner cet avis : « On pourrait, dit-il, se résigner à cette solution, faute de mieux..., mais en somme elle n'est pas satisfaisante. Le livre de Daniël ne fournit qu'une faible analogie en faveur du changement de nom supposé. Mais ce qui est surtout digne d'attention, c'est que l'identité des deux personnages n'est pas insinuée par un seul mot dans *Esra*, il faudrait dire plutôt qu'elle est exclue par ce livre. Dans un seul et même chapitre, Zorobabel est nommé d'abord, après lui Scheschbassar (Ch. V. 1 et 14,16) — et cela sans que le nom de ce dernier soit accompagné de l'ajoute si fréquente dans l'A. T. : *c'est lui Zorobabel*. Il faut donc bien que ce soient deux personnages distincts. » L'auteur se demande ensuite qui était donc Scheschbassar ? Que le nom lui-même soit persan, ou ce qui est plus probable, babylonien, celui qui le portait peut avoir été un fonctionnaire persan, placé par Cyrus à la tête des émigrants. Pour la manière dont il faut concevoir toute la situation, M. Kuenen se rallie à l'idée de B. Stade (1). — D'après la liste des émigrants, ceux-ci ont à leur tête un conseil composé de 12 hommes (*Esdr.* II 2 *Néh.* VII 7), parmi lesquels Zorobabel et Jeschoua sont nommés les premiers, mais sans aucun titre distinctif ; ils sont donc nommés là comme *primi inter pares*. Ce conseil des douze Anciens constituait l'autorité nationale, indigène, de la communauté juive rétablie. En dehors et au-dessus de ce corps il y avait le Pacha persan, Scheschbassar, qui était chargé de la conduite de l'expédition et du règlement de la situation nouvelle en Judée, affaires difficiles et compliquées dont il était naturel de confier le soin, non pas à un Juif, mais à un représentant de la nation maîtresse. Nous ne savons point comment

(1) *Geschichte des Volkes Israël* II 1888 p. 98 ss.

ce fonctionnaire a rempli sa mission ni combien de temps il l'a gardée. Il est encore mentionné vers la fin du régistre, sous le titre probablement persan de *tirschata Néh.* VII 65 (Esdr. II 63), 70. Ce qui est certain c'est que déjà au commencement du règne de Darius, il n'est plus investi de ses fonctions ; à cette époque, suivant le témoignage irrécusable d'Aggée son contemporain, Zorobabel est « Pacha de Juda » (Agg. I 1. 14 etc.). — L'opinion que Scheschbassar était un dignitaire persan est également défendue par Rosenzweig (1). Nous l'avons trouvée plus haut insinuée chez Smend.

Que faut-il penser de cette théorie ? Faisons abstraction un moment des explications qui l'accompagnent et qui supposent la distinction entre Zorobabel et Scheschbassar établie ; demandons-nous avant tout à l'aide de quels arguments on veut démontrer cette distinction elle-même.

Nous en trouvons trois dans l'exposé de M. Kuenen. Le premier fait valoir la différence même des noms. Le second est tiré du silence du livre d'*Esdras* sur l'identité des deux personnages, silence particulièrement significatif au ch. V où Zorobabel et Scheschbassar sont nommés à quelques versets de distance, sans que rien insinue dans le texte qu'un même individu était désigné sous ce double nom. Le troisième enfin s'appuie sur l'absence de tout titre distinctif à côté du nom de Zorobabel *Esdras* II 2, *Néh.* VII 7 ; on ne peut croire, à lire ces passages, que Zorobabel fut le *Pecha* Scheschbassar nommé par Cyrus au rapport d'*Esdras* V 14. — C'est aux vv. 14-16 du ch. V d'*Esdras* qu'en appellent de préférence, comme à une preuve décisive, tous les partisans de la distinction. Il est juste que nous commencions par l'examen de ce texte.

Au v. 2 du ch. V nous lisons que stimulés par la prédication d'Aggée et de Zacharie, « Zorobabel fils de Schealtiël et Jeschoua fils de Joṣedeq se lèvent et se mettent à bâtir la maison de Dieu qui est à Jérusalem ». Les gouverneurs royaux viennent trouver les hardis travailleurs et leur demandent qui est

(1) *Das Jahrhundert nach dem Babyl. Exile* 1885 p. 32 Not. 1.

l'auteur de cette entreprise ; « nous leur indiquâmes donc, dit le texte (v. 4), les noms de ceux qui bâtissaient cet édifice ». Les satrapes en réfèrent au roi. Aux vv. 13 ss., ils écrivent qu'à en croire les Juifs, le roi Cyrus aurait remis les vases sacrés enlevés au temple de Jérusalem par Nebuchadnezer, à un personnage *du nom de Scheschbassar* qu'il établit comme *pecha* ;... que *ce même Scheschbassar* vint poser les fondements du temple qui est à Jérusalem, et que depuis lors jusqu'aujourd'hui on travaillait à cet édifice sans avoir pu l'achever. — N'est-il pas évident que le Scheschbassar des vv. 14. 16 ne peut être le Zorobabel mentionné au v. 2 ? Les gouverneurs s'étaient sans doute adressés à Zorobabel lui-même, ils devaient tout au moins avoir fait la connaissance de Zorobabel revêtu en ce moment de la dignité de Pecha (Aggée I. 1. 14 etc.) ; or ils parlent de Scheschbassar comme d'un personnage disparu de la scène !

Nous avouons que le texte est de nature à faire cette impression et que nous l'avons partagée. Mais un examen plus attentif ne tarde guère à l'affaiblir et même à la faire disparaître. Ne perdons pas de vue qu'aux vv. en question ce sont les gouverneurs, d'après notre récit, qui ont la parole et qu'ils s'adressent au roi persan. A supposer que Zorobabel eût porté, en Babylonie, avant le retour de la captivité, le nom de Scheschbassar ; qu'il était en conséquence connu sous ce nom au moment où il fut autorisé par Cyrus à reconduire en Judée la première colonie d'émigrants, nous ne pouvons nous étonner que ce fut sous ce nom que les Juifs le firent connaître aux satrapes et que ces derniers à leur tour le désignent dans leur rapport au roi Darius. Mais pourquoi le rapport s'exprime-t-il comme il fait au vv. 14-16 : les vases sacrés furent remis *à un personnage du nom de Scheschbassar* ; — alors *ce Scheschbassar* vint poser les fondements du temple ? Ce langage ne fait-il pas l'effet de viser un homme dont le souvenir seul survivait en ce moment ? Sans doute si les Juifs eux-mêmes parlaient de la sorte à leur propre point de vue, on aurait le droit d'interpréter

le texte en ce sens. Mais encore une fois ce ne sont pas les Juifs, ce sont les satrapes que le narrateur met en scène et même là où il fait parler les Juifs (v. 11 s.), il est bien entendu que leurs discours étant repris comme élément du rapport, le ton sur lequel ils sont reproduits doit s'en ressentir à l'occasion. Les Juifs, au v. 4, n'ont fait qu'indiquer les noms de ceux qui travaillaient à cet édifice. Ce sont ces mêmes noms dont les gouverneurs ont pris note ; cfr. v. 10. Seulement les satrapes tout en exposant les renseignements qu'ils ont reçus, les présentent naturellement en des termes qui répondent à la manière dont eux-mêmes et le roi à qu'ils s'adressent, doivent envisager la situation. Supposons que les Juifs en citant les noms des auteurs de l'entreprise, aient désigné en premier lieu le pecha Scheschbassar qui se prétend autorisé par Cyrus à rebâtir le temple ; les inquisiteurs ignoraient cette histoire ; ils ne savaient rien de ce qu'on vient de leur raconter ; ils devaient penser que Darius l'ignorait également, ils instruisent le roi de ce qu'ils ont appris. Dès lors il était tout naturel que leur missive ne fût point rédigée en termes où tout fût supposé connu. Ils ne parlent point, ils ne pouvaient parler de Scheschbassar comme d'un individu dont les prétentions fussent connues à la cour ; ils pouvaient craindre que son nom même fût parfaitement ignoré. Et de fait Scheschbassar vivant et en fonctions *mais Juif*, avait au moins autant de chance d'être un inconnu à Suse, que Scheschbassar remplacé dans ses fonctions depuis quelques années, *mais gouverneur persan* (1). En somme aussitôt que l'on tient compte de ces circonstances, on ne peut rien trouver d'étrange dans le ton sur lequel les satrapes parlent de notre personnage dans l'hypothèse qu'il ne fût autre en réalité que Zorobabel. Ils informent le roi qu'à en croire les Juifs Cyrus aurait autorisé un individu *du nom de Scheschbassar*,

(1) La situation que suppose le récit du ch. V d'*Esdras* se comprend très bien quand on tient compte des bouleversements dont l'empire avait été le théâtre au cours des dernières années et qui pouvaient avoir eu leur contre-coup dans le personnel de l'administration des provinces à l'ouest de l'Euphrate.

nommé pecha, à rapporter à Jérusalem les vases sacrés et à y rebâtir le temple, — parce que c'est sur ce nom, sans doute inconnu là-bas, que l'on devra vérifier l'exactitude des allégations juives. — Et pourquoi le narrateur n'ajoute-t-il pas au nom de Scheschbassar, une explication comme on en trouve si fréquemment dans la Bible, pourquoi ne dit-il pas que le pecha ainsi nommé est le même que Zorobabel ? Parce qu'il ne pouvait le faire s'il voulait rester simplement fidèle au ton qui convenait à la lettre des gouverneurs. Dans l'hypothèse, encore une fois, que les deux noms désignassent en réalité le même individu, le nom de *Zorobabel* était sans aucun doute celui qui avait cours parmi les Juifs ; l'autre était d'origine persane ou babylonienne ; c'est là, en Babylonie, que notre personnage l'aurait reçu et en conséquence, c'est sous ce nom encore qu'il devait y être désigné. On se demande ce que les satrapes auraient appris de bien important au roi en disant que Scheschbassar était le même que Zorobabel ? Si Darius ne connaissait pas le premier, il connaissait sans doute encore bien moins le second. Or c'est dans la lettre des satrapes que le narrateur aurait dû ajouter l'explication dont on parle. Le moins qu'on puisse dire, c'est que l'on conçoit très bien qu'il s'en soit abstenu.

Rappelons ici que de l'avis de M. Kuenen, le chroniqueur, au ch. I v. 8, paraît identifier Scheschbassar avec Zorobabel en lui donnant l'épithète de « prince de Juda ». Le lecteur en conclura immédiatement deux choses ; la première, c'est que l'omission que l'on vient de nous signaler ne prouve pas beaucoup contre l'identification des deux personnages, puisque le chroniqueur, convaincu de leur identité, n'aurait pas jugé opportun de réparer cette omission et cela en l'endroit même où il trahit sa pensée. La seconde, une conclusion plus positive, c'est que M. Kuenen avait tort un peu plus haut, de dire que l'identité des deux personnages « n'était pas insinuée par un mot » dans le livre d'*Esdras*. De fait il reconnaît lui-même que cette identité semble supposée au premier chapitre ; ce qui semble bien *affirmé* en effet, c'est que Scheschbassar « *le* prince

de Juda » n'était pas un gouverneur persan, mais de nationalité juive. Et comme nous l'avons observé plus haut, contre R. Smend, ce fait rapproché de l'absence du nom de Scheschbassar dans la liste des ch. II d'*Esdras* et VII de *Néhémie*, tend directement à l'identification de ce personnage avec Zorobabel. Il est vrai que M. Kuenen explique le ch. I v. 8 par la supposition d'un malentendu. Mais pour avoir le droit d'émettre une pareille explication, il devrait avoir démontré que l'identification de Scheschbassar et de Zorobabel est impossible, comme dit M. Renan. Nous avons vu que les données du ch. V sont loin d'autoriser un pareil jugement.

Nous lisons dans le livre de Daniël que celui-ci et ses trois compagnons reçurent à la cour de Nebukadrezar des noms babyloniens (1). M. Kuenen ne voit là qu'une analogie assez faible en faveur du changement de nom supposé pour Zorobabel. On peut y trouver cependant l'indice d'un usage, très naturel d'ailleurs, qui pour la question présente n'est pas sans importance (2). Voici en effet comment on pourrait se représenter l'origine du double nom de Zorobabel.

Au rapport du 2e livre des Rois ch. XXV v. 27 ss., Evil-Merodach (3) en la première année de son règne, c'est-à-dire

(1) Ch. I. 7.

(2) On a voulu voir aussi dans *Hattirschata* (*Néh.* VIII. 9, X. 2) *le nom propre babylonien* de Néhémie, ce qui obligeait les partisans de cette opinion à rapporter à l'époque de Néhémie les passages *Néh.* VII 65. 70, *Esdr.* II 63, où le nom en question se présente (I. Sack *Die Altjüdische Religion* p. 51 n. 2 ; Imbert *Le temple reconstruit par Zorobabel* p. 55 ss.). Mais il est évident, nous semble-t-il, que les passages cités des ch. VII de *Néh.* et II d'*Esdras*, se rapportent à l'époque de Zorobabel, et que par conséquent le terme de *Hattirschata* s'y rapporte au chef qui amena en Judée la première caravane d'émigrants ; il ne peut donc être qu'un *titre*. M. Imbert, pour soutenir son hypothèse va jusqu'à dire, p. 57, que le v. 68 du ch. II d'*Esdras*, « peut parfaitement s'entendre des dépenses nécessaires pour l'*entretien* de l'édifice (du temple) », alors que le texte dit aussi clairement que possible qu'il s'agit de dons offerts pour l'*établissement* ou la construction de la maison de Dieu. On ne peut pas changer ainsi la signification des mots.

(3) C'est la seule occasion à laquelle il soit fait mention de ce roi dans la Bible (vr. le texte parall. *Jér.* LII 31-32). *La* 37e *année* de la déportation des

vers 562, rendit la liberté au roi Jéchonias, le fit venir à sa cour et le combla de faveurs. Le petit-fils du roi Juif était probablement très jeune à cette époque : Jéchonias lui-même n'avait que 18 à 19 ans quand il fut emmené en captivité à Babylone (598) (2 R. XXIV 8 ss.). Il est permis de croire que le bienfaiteur de Jéchonias étendit sa générosité à toute la famille royale et qu'il ne se désintéressa point en particulier de l'éducation du fils de Schealtiël. Le jeune prince fut sans doute lui aussi introduit à la cour et c'est à cette occasion que le nom de Scheschbassar (suivant l'orthographe massorétique) lui aura été imposé ; à moins que les influences de la cour ne le lui aient fait donner dès sa naissance, arrivée peut-être vers l'époque de la délivrance de Jéchonias ou peu auparavant. On ne saurait dire d'une manière certaine comment ce nom était primitivement écrit en hébreu. Les LXX le transcrivent : Σαναβασσαρος, ou, suivant le cod. Al. V 14, 16 Σασαβασσαρ ; le 3e livre d'*Esdras* II 11, 14 Σαβανασαρ ; Josèphe *Ant.* XI. 1. 3 : Αβασσαρος. La finale אצר, qui correspond régulièrement dans la transcription hébraïque à *luṣur* des noms Assyro-Babyloniens, en indique du reste assez clairement l'origine ; nous ne croyons pas ce nom de provenance persane (1).

Quel pourrait avoir été, dans sa forme propre, le nom babylonien dont nous venons de reproduire les diverses transcriptions en hébreu ou en grec ? Il est facile d'émettre à cet égard des conjectures ; mais en présence des corruptions profondes que les noms assyro-babyloniens subissent quelquefois en passant dans les idiomes étrangers, en présence de l'incertitude où nous nous trouvons, pour le cas particulier dont il s'agit, tou-

Juifs sous Jéchonias (cfr. ll. cc.) tombe en effet sous le règne d'Evil-Merodach. L'assertion de C. P. Tiele (*Assyrisch-babylonische Geschichte* Gotha 1886 S. 457), que l'acte de clémence attribué par l'historien hébreu à ce dernier roi, doit être mis sur le compte de son successeur Nériglissor, nous semble tout-à-fait arbitraire.

(1) Dietrich, ap. Bertheau-Ryssel l. c. p. 10 ; de même Schrader *Sargon und Salmanasar* (Theol. Stud. u. Krit. 1870 p. 528-529), qui n'exprime son avis sur l'origine persane du nom en question que d'une manière incidente.

chant la forme hébraïque elle-même, on ne saurait être trop prudent à rien affirmer. Ce que l'on est toutefois bien fondé à dire tout d'abord, c'est que la présence de la lettre *b* devant le dernier élément du nom dans les diverses formes énumérées plus haut, semble accuser la présence du terme *abal* (*bal*), ou peut-être *bil*, dans le nom babylonien. La disparition de la lettre *l* ne saurait nous étonner puisque des modifications analogues se constatent fréquemment dans d'autres cas ; rappelons-nous le nom de Belschassar pour Bil-schar-usur et, ce qui est plus fort, Osnappar (*Esdr*. IV 10) pour As(ur-ba)ni-pal (1) etc., etc. Les deux derniers éléments du nom réunis étaient donc probablement :... (a)bal-usur (ou *bil-usur ?*). Ce serait la forme abrégée reproduite par Josèphe Αβασσαρος ; de fait on trouve aussi dans les textes assyriens ce nom écourté (2). Quant au premier élément qui reste à suppléer, on pourrait émettre une double hypothèse. A prendre comme base l'orthographe massorétique, on serait tenté de trouver dans la première syllabe שׁשׁ une corruption du nom divin *Schamasch* ; pour la disparition de la lettre *m*, ou trouverait une analogie dans le canon de Ptolémée où le nom de Schamasch-schum-ukîn est écrit Σαοσδουχινος (à l'an 667). C'est du reste un phénomène constaté par des exemples nombreux, que chez les Babyloniens de la basse époque et même chez les Assyriens des siècles antérieurs, la lettre *m* à la fin et surtout dans le corps du mot, se prononçait souvent *v*, *u*. On voit en particulier par les gloses d'Hesychius que le nom du soleil était bien prononcé par les Babyloniens σαως (3). Or, il est à peine besoin de remarquer que chez les Hébreux *sawas* pouvait très bien par contraction donner *sâs*, de même qu'on peut avoir eu *saws* = *sôs*, ou bien *saïs* = *sês*. D'après cette conjecture le nom primitif entier aurait donc été Schamasch-(a)bal-usur, ou *Schamasch-bil-usur*. Ce dernier se rencontre dans la liste des éponymes, aux années 865, 852,

(1) Cfr. Schrader *Keilinschr. u. A. T.* p. 376.

(2) Id. ibid. p. 329 ; Oppert et Ménant *Documents juridiques*...... p. 235.

(3) Cfr. Fried. Delitzsch *Assyrische Grammatik* 1889 § 44.

710 suivant le système chronologique généralement admis. Les formes proposées signifient, la première : *Schamasch, protège le fils !* la seconde, *Schamasch, protège le souverain !* Ces deux noms conviendraient très bien aux circonstances dans lesquelles l'un ou l'autre aurait été imposé par le roi suzerain au petit-fils de Jéchonias. Si au lieu de s'en tenir à l'ortographe massorétique on préférait suivre la leçon du 3e livre d'Esdras Σαναβασσαρος, qui se retrouve moyennant une metathèse dans la leçon du cod. Al. *Esdras* V 14-16 : Σαβανασαρ, il faudrait remplacer le premier élément *Schamasch*, par le nom divin *Sin*. Nous préférons la première explication qui s'appuie sur la leçon שׁשבצר, mais en répétant encore une fois que nous ne la proposons qu'à titre de conjecture.

Considérons à présent le nom de Zorobabel. M. Imbert assure qu'il était connu des Assyriens et cela bien avant l'époque de la captivité. Il cite à l'appui de cette assertion la traduction d'un contrat passé le 25 du mois de Nisan de l'an IV d'Asarhaddon, et où *Zorobabel fils de Sadunu* apparaît comme témoin (1). M. Imbert en appelle à un travail de M. Oppert sur les *Inscriptions commerciales*, dans la *Revue orientale et américaine*, Oct. 1861. Mais dans le texte du même contrat tel qu'il a été publié plus tard par MM. Oppert et Ménant (2), le nom du témoin en question n'a guère de rapport avec celui de Zorobabel. Il est écrit *Zir-idin = semen dedit* (3). Il faut donc écarter de cet examen le Zorobabel assyrien.

Le nom de Zorobabel doit-il être rattaché à une racine hébraïque ? On le croit généralement. Les uns le font dériver de זרוי בבל = *dispersé à Babel*, une hypothèse peu vraisemblable ; les autres en plus grand nombre s'arrêtent à l'étymologie זרוע בבל qu'ils traduisent par *engendré à Babel*. Tel

(1) *Le temple reconstruit par Zorobabel*, p. 11 not.

(2) *Documents juridiques de l'Assyrie et de la Chaldée*, Paris 1877, p. 186 l. 9 : Zir-din habal Sa-du-nu.

(3) C'est le nom dont on trouve une forme plus complète p. e. dans *Nabu zir-iddina* (Nebuzardan).

put être en effet le nom que reçut le petit-fils de Jéchonias au moment de sa naissance sur la terre de l'exil. Il faut convenir toutefois que le participe passé de la forme זְרֻעַ *(seminatus)* n'était point pour rendre l'idée que l'on trouve exprimée ici le terme le plus heureux ; puis, si l'on avait voulu donner au rejeton des rois de Juda, un nom emprunté aux circonstances de la captivité, est-il croyable que l'on se fût contenté d'y rappeler implicitement le triomphe de Babel ? Ce nom n'aurait-il pas plutôt renfermé une pensée d'espérance ou de regret ? On se demande encore pourquoi Zorobabel lui seul aurait porté un nom exprimant simplement une condition commune à tous les Juifs nés à Babylone ?

Le nom de Zorobabel est d'une formation exceptionnelle ; ce fait est déjà de nature à faire croire qu'il dût sans doute son origine à une idée toute spéciale qui s'attacha au personnage. — Rappelons-nous qu'à l'époque dont il s'agit, l'araméen avait déjà fortement pénétré la langue hébraïque ; « les noms propres surtout, dit Renan, s'imprégnèrent de racines araméennes (1) » ; il sera donc permis de chercher dans cette direction. — Il n'est pas impossible que le fils de Schealtiël prit le nom de Zorobabel à l'occasion des grands évènements qui vinrent mettre un terme à la captivité des Juifs en ruinant Babylone et que le nom se rapportât au rôle particulier qui échut au prince ou qu'on lui présagea, au moment de la délivrance. Il suffit de lire les prophéties d'Aggée et de Zacharie pour voir d'un côté qu'en Zorobabel se résuma toute l'attente, tout l'espoir de Juda *(Aggée* II 23, *Zach.* IV 6 ss. VI 12-13), et de l'autre que le ressentiment contre Babel n'était pas apaisé au cœur du peuple juif par la chute de l'empire oppresseur ; vr. *Zach.* I. 15 ; II. 4, 10-13 *(« il m'a envoyé aux nations qui vous ont dépouillés ; car qui vous touche, touche la pupille de son œil ; voici que je lève la main contre elles et elles seront un butin pour ceux qui ont été leurs esclaves....) ;* V 5-11 (l'iniquité fixant son séjour dans la plaine de Sennaar) ; VI. 6, 8. Au chap. IV vv. 6, 7, on se

(1) *Hist. du Peuple d'Israël.* t. III p. 382.

demande ce qu'est la « grande montagne » dont parle le prophète ? Il semble bien qu'elle représente, non pas une difficulté quelconque ou un ensemble de difficultés à vaincre, mais une puissance ennemie ; car au v. 6 le triomphe est assuré à Zorobabel « *non point par l'armée, non point par la force*, mais par l'esprit de Jéhova ». La grande montagne, ne serait-ce point une fois de plus la puissance babylonienne qui au moment de la prédication de Zacharie s'agitait encore sous l'étreinte des conquérants (1), et que du reste le prophète semble avoir souvent en vue ? « Qui es-tu montagne grande ? Devant Zorobabel aplanis-toi ! » Ne pourrait-on rapprocher le nom de Zorobabel de la racine זרב qui en syriaque et probablement aussi dans le seul endroit de la Bible où l'équivalent hébreu se rencontre (2), signifie *coarctare*, *comprimere* etc. ? Les Juifs devaient s'être familiarisés à Babylone avec les noms propres formés à l'aide d'un impératif ; celui de Scheschbassar, comme nous l'avons dit, était probablement composé de cette manière ; voyez d'ailleurs *Isaïe* VIII 3. Le descendant de David, le chef de la nation délivrée du joug de la servitude, au lieu de continuer à s'appeler d'une invocation païenne (*Sch. protège le fils*, ou *protège le suzerain !)*, aurait pris ou reçu comme nom propre une imprécation contre Babel dont l'odieuse domination venait de s'écrouler : זְרַב בָּבֶל = *Opprime Babelem ! Ecrase Babel !*

Quoi qu'il faille penser de ces conjectures incertaines, que *Zorobabel* soit le nom que le fils de Schealtiël ait reçu à sa naissance, ou qu'il l'ait reçu à l'occasion du retour de la captivité ; il reste certain que si *Scheschbassar* était un nom d'origine babylonienne, s'il avait, surtout, la signification païenne exposée plus haut, nous ne pouvons nous étonner en aucune manière de voir les Juifs lui en préférer un autre déjà existant ou créé

(1) Qu'on se rappelle la révolte de Nadintavbel et la prise de Babylone par Darius (cfr. Maspero *Histoire ancienne des peuples de l'Orient* p. 608 s.)

(2) *Job.* 6. 17. — En Arabe aussi زرب a la signification *de clore d'une haie*, etc.

sous l'impression des circonstances nouvelles. Nous croyons que les considérations qui précèdent renferment des données suffisantes pour rendre compte du double nom de Zorobabel.

Mais pourquoi dans l'énumération des ch. II v. 2 d'*Esdras* et VII v. 7 de *Néhémie* Zorobabel est-il nommé sans aucun titre distinctif ? Son nom apparaît en premier lieu il est vrai, mais rien n'indique que parmi les *douze* dont il fait partie il soit plus qu'un *primus inter pares*. Il n'avait donc pas, en ce moment, la dignité de *Peçha* et en conséquence il est distinct de Scheschbassar qui l'avait (*Esdr*. V 14). — Il nous semble que cette observation porte nécessairement à faux. Même au point de vue purement national et abstraction faite de toute dignité officielle, l'auteur du document en question ne pouvait considérer les individus dont il cite les noms aux endroits indiqués, comme les *pairs* de Zorobabel, l'héritier des rois de Jérusalem ! Ce n'est pas seulement à raison du titre de *Pecha* qu'il portait au commencement du règne de Darius, que Zorobabel occupe une si grande place dans les prophéties d'Aggée et de Zacharie ; ce n'est pas comme Pecha du roi persan mais bien comme *fils de Schealtiël*, comme prince du peuple juif, qu'il est p. e. pour Aggée le serviteur et l'élu de Jéhova des armées (II 23), etc. Si dans la liste des émigrants *Esdr*. II 2, *Néh*. VII 7, on ne trouve point produit le titre généalogique qui au point de vue national élevait Zorobabel au-dessus de ses frères, on ne doit pas s'attendre davantage à y rencontrer le titre officiel qu'il aurait tenu du roi Persan. Dans le récit du chap. V d'*Esdras* ainsi que dans les prophéties de Zacharie et d'Aggée, on voit constamment Zorobabel et Jeschoua traités comme chefs de la communauté juive. Supposons, pour le dernier, qu'au moment du retour il n'eût pas encore reçu l'investiture de grand-prêtre (1), il est certain cependant qu'au moment où fut rédigé le régistre dont nous nous occupons, Jeschoua devait être considéré tout au moins comme destiné à exercer le pontificat suprême ; autrement on ne s'expliquerait même pas la

(1) *Esdr*. II 63, *Néh*. VII 65 coll. Smend l. c. p. 18 not. 23.

place d'honneur qu'il occupe immédiatement après Zorobabel ; on ne s'expliquerait pas comment les deux personnages qui exercent toute l'autorité au commencement du règne de Darius fussent déjà les deux *primi inter pares* sous Cyrus. Nous ne pouvons donc admettre l'opinion d'Ewald (1), que l'absence supposée de grand-prêtre à l'époque du retour résultât d'un manque d'aptitude chez Jeschoua. Celui-ci était sans aucun doute, aux yeux des Juifs émigrants, désigné comme successeur de Josadaq. Il est difficile, dès lors, de s'expliquer pourquoi il n'aurait pas déjà porté le titre de grand-prêtre (2). Il était le chef de l'ordre sacerdotal, il avait droit à l'héritage des fonctions suprêmes, ce droit était reconnu : il semble que de ce chef il devait être aussi le pontife suprême *en titre*. Encore une fois, ni de ce titre ni d'aucun autre nous ne trouvons aucune mention à côté du nom de Jeschoua qui pourtant, pas plus que Zorobabel, ne pouvait être mis sur la même ligne que les personnages auxquels il se trouve associé. — En somme, si l'auteur de notre document *avait voulu* ajouter aux noms de Zorobabel et de Jeschoua les titres distinctifs qui élevaient ces deux personnages au-dessus de leurs collègues du conseil des *Douze, il aurait pu* le faire sans aucun doute pour le premier, *le nāsī de Juda* (cfr. *Esdr*. I 8) en sa qualité de descendant des rois ; il aurait pu le faire selon toute probabilité aussi pour Jeschoua, qui déjà alors devait porter le titre de grand-prêtre. De l'absence de mentions de ce genre, il n'est pas plus permis de conclure que Zorobabel à cette époque n'était pas *Pecha*, qu'il ne le serait de soutenir qu'il n'était pas considéré comme *le prince* de son peuple. A moins qu'on ne veuille prétendre qu'aux yeux de l'écrivain hébreu cette der-

(1) Cfr. Bertheau-Ryssel *Esra, Nechemia u. Ester* p. 27.

(2) Peut-être pourrait-on entendre le terme fixé par *Hattirschatha* Esdr. II 63..., de l'*exercice* des fonctions sacerdotales supposant le culte réorganisé. — La question de savoir si le jugement par l Urim et le Tummim fut rétabli pendant la période postexilienne ne peut apporter ici aucune lumière. M. Renan (l. c. p. 522) croit que les paroles du Tirschata renferment une plaisanterie pour dire *jamais !*

nière dignité, la qualité de *fils de Schealtiël* et d'héritier des rois, ne donnaient à Zorobabel aucune autorité spéciale, aucun rang particulier parmi ses frères ; ce qui en soi serait extrêmement invraisemblable et ce qui, du reste, est positivement contredit par le langage du prophète Aggée. Il faut donc renoncer à l'argument tiré de l'absence de titre à côté du nom de Zorobabel. L'auteur se contente d'indiquer simplement les noms des douze qui se trouvaient à la tête de la caravane, parce que pour une raison quelconque il les envisage précisément en leur qualité de membres de ce collège, qualité dont il s'abstient d'ailleurs également de faire aucune mention expresse. Rien n'empêche que le *Pecha*, s'il était juif, fît partie du conseil des *Douze*.

Les arguments par lesquels on voulait battre en brèche l'identification de Scheschbassar et de Zorobabel semblent donc entièrement insuffisants. Nous avons sommairement exposé plus haut les raisons qui militaient dès l'abord en faveur de l'identité : les deux personnages ont la même dignité au point de vue national, l'un est *nommé* prince de Juda (*Esdr*. I 8), l'autre l'*est* sans aucun doute ; ils portent tous les deux le même titre de Pecha, l'un sous Cyrus (*Esdras* V. 14), l'autre sous Darius (*Aggée*) ; ils jouent tous les deux le même rôle comme chefs de la caravane d'émigrants revenus sous Cyrus (*Esdr*. I. 11, II 2) ; et comme premiers auteurs de la fondation du temple (*Esdr*. V 16, *Zach*. IV 9).

Or quand on lit avec attention les récits où nos personnages sont en scène, on ne tarde pas à trouver que la force de ces arguments se confirme ; que ce qu'ils ont parfois d'indéterminé, de peu rigoureux, devient plus précis et prête moins aux explications subtiles.

Pour ce qui regarde le titre de pecha, porté par Scheschbassar et Zorobabel, une objection qui se présente d'elle-même, c'est que ce titre leur est attribué pour des époques différentes ; de la première année de Cyrus à la 2e de Darius, il y a dixhuit années de distance ; un changement peut être survenu dans

l'intervalle. On ajoute qu'il était bien plus naturel de confier au début les fonctions de *Pecha* à un dignitaire persan qu'à un prince Juif.—Cette dernière observation n'est guère de nature à avancer la solution du problème ; le prince juif Zorobabel a été et est resté pecha alors que la situation à Jérusalem était pire qu'au moment du retour, alors que les hostilités samaritaines avaient trouvé l'occasion de se manifester au grand jour. Plus tard nous voyons encore le juif Néhémie arriver à Jérusalem avec le titre de pecha au milieu des circonstances les plus difficiles. Il n'y a donc de soi rien d'impossible ni même d'improbable, à ce que Zorobabel ait été investi des mêmes fonctions dès l'époque du départ de Babylone. Nous pouvons même faire observer ici de notre côté que si des changements avaient eu lieu à Jérusalem dans le personnel de l'administration, il est peu probable que les satrapes n'auraient eu aucune connaissance des affaires de la colonie juive. Puis, a-t-on le droit de supposer que Scheschbassar, dont le nom est *babylonien* selon toute probabilité, fût un fonctionnaire *persan* ? Et si l'on a à choisir, pour la nationalité du pecha, entre babylonien ou juif, auquel donnera-t-on la préférence ?

Examinons plutôt si les textes ne renferment aucun indice propre à nous éclairer sur les faits. Lorsqu'au chap. VI v. 7 Darius mande aux gouverneurs qu'ils doivent permettre au pecha des Juifs et à leurs Anciens de construire le temple, n'a-t-il point l'air de viser les autorités dont il avait été question dans le rapport ? De fait Schethar-Bozenaï et Tattenaï avaient parlé des Anciens (V 9) ; ils avaient aussi parlé d'un pecha, mais seulement de celui qui avait été nommé par Cyrus au dire du peuple juif (v. 14) : c'est bien, dirait-on, à ces mêmes personnages que le roi accorde l'autorisation de poursuivre les travaux quand il ordonne de laisser bâtir le temple « au pecha des Juifs et aux anciens ». Le texte de la réponse de Darius suppose que le pecha nommé par Cyrus, le seul dont il avait été question, était encore là. Or à l'époque de Darius le pecha n'était autre que Zorobabel ; celui-ci est donc supposé identique à Scheschbassar nommé par Cyrus.

Au chap. V les satrapes s'enquièrent avant tout *des noms des auteurs de l'entreprise* vv. 3-4 ; au v. 10 ils écrivent qu'ils ont pris ces renseignements afin de faire connaître au roi « les noms des hommes *qui se trouvent à la tête des Juifs* ». Il s'agit bien ici des chefs actuels. Immédiatement après ils laissent la parole aux Juifs eux-mêmes et reproduisent les informations qu'ils en ont reçues ; or dans la réponse donnée aux inquisiteurs et dans tout le rapport que ceux-ci adressent au roi, il n'est fait mention que d'un seul chef, le pecha Scheschbassar. N'est-ce point ce nom-là que visait l'annonce faite au v. 10 ? Il faut conclure qu'en ce moment Scheschbassar était encore en fonctions ; or celui qui exerçait alors les fonctions de pecha, c'est Zorobabel *(Aggée)*.

A ne considérer que la manière dont les Juifs parlent de Scheschbassar, il faut convenir qu'ils en parlent absolument comme d'un des leurs : il représente en quelque sorte la nation elle-même ; tous les avantages qu'elle a obtenus de Cyrus, c'est en la personne de Scheschbassar qu'elle les a reçus ; ce n'est pas une charge qui est imposée à ce dernier, il est comblé de faveurs : les vases sacrés *sont donnés* à Scheschbassar ; Cyrus lui dit : *Prends ces vases*, va, et porte-les au temple de Jérusalem, et que *la maison de Dieu* soit bâtie en son lieu (14-15). On ne peut contester que Cyrus a bien l'air ici de s'adresser à un représentant du peuple juif : *que la maison de Dieu soit bâtie !*

Déjà au premier chapitre Scheschbassar nous était présenté comme juif. Il est nommé expressément « le prince de Juda » (v. 8) ; est-il admissible que la tradition juive ait pu gratuitement confondre un officier persan, porteur d'un nom exotique, avec Zorobabel, le premier organisateur de la restauration ? — Il semble du reste qu'ici encore, comme au ch. V, Scheschbassar représente la nation rendue à la liberté par Cyrus ; son titre de *pecha* n'est pas même rappelé ; sa mission consiste à rapporter à Jérusalem les vases sacrés que Nebuchadnezar avait enlevés au temple (I. 7 ss. coll. V. 14) ; c'est à lui seul, d'après notre récit, que le roi les fait remettre par l'entremise du ministre

Mithredath ; c'est lui seul, au v. 11, qui nous est présenté comme chargé de ce précieux trésor. L'auteur avait dit cependant aux v. 5 s., que les chefs de famille, les prêtres, les lévites etc., avaient répondu aussitôt à l'autorisation que Cyrus venait de leur octroyer, qu'ils étaient prêts à partir pour Jérusalem afin d'y rebâtir le temple ; dans le décret royal lui-même, c'est le peuple juif que l'auteur montre appelé à entreprendre cette œuvre à la fois nationale et religieuse. Il n'est pas croyable qu'à partir du v. 8 il ait voulu laisser exclusivement à un officier persan tout le bénéfice de ce rôle glorieux. Pourquoi n'aurait-il pas même accordé une mention à Zorobabel ? Il est facile de se livrer à des considérations abstraites touchant la convenance qu'il y avait à confier le poste de pecha à un dignitaire persan ; mais du moment que l'on examine la mission dont ce pecha est chargé de fait, on s'aperçoit bientôt qu'elle se réduit, dans tous les passages où il en est dit quelque chose d'explicite, à des fonctions qui demandaient d'elles-mêmes à être remplies par un chef appartenant à la nation juive. Nous voyons au chap. II encore le chef de la colonie intervenir spontanément dans des questions d'intérêt purement religieux ; il fait des recommandations et tient un langage inspirés par un zèle si pur, marqués d'un accent si conforme à l'esprit juif, qu'on a la plus grande peine à croire qu'on ait pu les placer dans la bouche d'un païen : « *Hattirschâta* leur dit de s'abstenir de manger du saint des saints jusqu'au jour où se lèverait un prêtre pour (juger par) l'Urim et le Tummim » (*l*). S'il faut voir, comme il est presque certain, dans *(Hat)tirschata* l'équivalent persan du titre de Pecha précédé de l'article, il faut avouer qu'il est bien difficile d'y reconnaître un étranger, à juger par le rôle qu'il remplit ici. Au reste dans le chap. II d'*Esdras* (coll. *Néh.* VII), le nom de Scheschbassar n'est pas une seule fois mentionné ; le Tirschata est cependant un personnage supposé en vue : nous voici donc encore ramenés à Zorobabel dont le nom figure en tête de la liste renfermée dans notre document. — Qu'on prenne garde enfin à la manière dont le Tirschatha est nommé *Néh.*

VII 70, où il est mentionné sur la même ligne que les autres chefs juifs, sous la désignation générale et commune à tous, de *chefs des familles*.

Sans vouloir prononcer un jugement catégorique, nous n'hésitons pas à dire que l'hypothèse qui nous paraît le mieux répondre à l'ensemble des données plus ou moins explicites que les textes nous fournissent sur le point en question, est celle de *l'identité* de Scheschbassar et de Zorobabel.

Avant de reprendre notre étude de la chronologie de cette époque de l'histoire, nous avons un mot à ajouter pour compléter l'examen qui a fait l'objet de ce paragraphe. Le lecteur se rappelle que M. Renan, à la suite de M. Imbert, croit devoir retrouver le nom de Scheschbassar dans le *Schen'assar*, soi-disant fils de Jéchonias, mentionné 1 *Chron.* III 18. M. Renan a senti que Scheschbassar devenant ainsi décidément un *prince juif*, il fallait pour le distinguer de Zorobabel, distinguer aussi la caravane qu'il ramena en Judée (*Esdr.* I. 11), de celle dont nous trouvons le régistre détaillé *Esdras* II *Néh*. VII. Zorobabel serait en réalité arrivé à la tête d'un second convoi d'émigrants, vers l'an 535. Nous avons déjà constaté que cette conséquence à elle seule suffirait à faire écarter la théorie de M. Renan. Sans compter le témoignage de Néhémie (VII. 5), la pièce où les compagnons de Zorobabel sont énumérés, établit d'une manière non équivoque qu'ils formaient la première caravane partie de Babylone, la première colonie rétablie en Judée (*Esdr*. II 1, 68-70 *Néh*. ll. par.)

La question soulevée par le nom de Schenassar 1 *Chron.* 3. 18, n'en est pas moins digne d'attention. *Scheschbassar* « le prince de Juda » trouve ici à tout le moins un très proche parent, dont le nom présente avec le sien une ressemblance frappante ; dans les transcriptions d'un même nom propre étranger, on trouve parfois des écarts plus considérables. Fau-

dra-t-il donc identifier Scheschbassar avec Schen'assar ? Mais dans le même passage Zorobabel est formellement distingué de Schenassar, non seulement par son nom, mais par sa généalogie : l'un est fils de Pedaja, l'autre de Jéchonia !

Avant d'essayer une réponse à la question posée, remarquons que le passage allégué du livre des *Chroniques*, considéré soit en lui-même, soit en rapport avec d'autres textes, présente des difficultés qui en rendent l'état actuel suspect. M. Renan, tout en y puisant un argument, s'en écarte en nommant Zorobabel « fils de Salathiël » et observe lui-même que « 1 Chron. III 17-« 19 est sûrement troublé » (p. 520). Les livres d'Esdras et de Néhémie et le prophète Aggée s'accordent en effet à décerner à Zorobabel le titre de « fils de Schealtiël » ; d'après le tableau généalogique du livre des Paralipomènes il serait au contraire le fils de Pedaja, lui-même frère et non pas fils de Schealtiël. — Dans le texte du livre des Chroniques il se présente plus d'une irrégularité. 1° Sur l'énumération des fils de Jéchonias vv. 17-18 on peut faire les observations suivantes : *a*) à la suite de Schealtiël (v. 17) on ne s'attend pas à toute une série de frères ; l'ajoute de בנו après le nom du premier semble restreindre à lui seul la filiation royale ; d'autant plus que les noms qui suivent ne sont pas accompagnés d'une mention pareille et que dans le texte grec le nom de Malkiram n'est pas précédé de la conjonction ; *b*) devant les noms de Jeqamja et Hoschama, on ne voit point la particule conjonctive ; *c*) ce dernier nom par lui seul est d'une formation assez étrange ; la vulgate lit simplement *Sama*. 2° Au v. 19 on est étonné de trouver annoncé au singulier *le fils* de Zorobabel, alors que le texte rapporte les noms d'abord de deux fils et d'une fille, puis encore de cinq autres enfants. Il est vrai qu'au v. 21 on trouve la même irrégularité pour Hananja qui d'après notre texte hébreu aurait eu plus d'un enfant ; mais on constate précisément qu'en cet endroit les anciennes versions suivent une leçon différente du texte massorétique ; voyez la Vulgate qui est d'accord avec les LXX et la version syriaque. 3° Au v. 20 les

derniers enfants de Zorobabel sont distingués de ceux qui précèdent par la mention explicite qu'ils sont au nombre de *cinq* ; au v. 19 l'énumération semblait complète après le nom de « Schelomith *leur sœur*. » Il est plus que probable que les cinq derniers (v. 20) ne sont pas en réalité les frères de ceux dont les noms précèdent immédiatement; etc.

Y a-t-il moyen de reconstruire, au moins par quelque conjecture plausible, le texte primitif de ces généalogies ? N'existe-t-il nulle part une donnée de nature à permettre au moins un essai de correction ? En voici une qui peut paraître amenée d'assez loin, mais que nous croyons digne d'être signalée parce qu'elle est directement en rapport avec l'une des particularités que nous venons de rencontrer dans notre texte. Au 3e livre d'*Esdras* ch. V v. 5 nous lisons la mention de *Joaqim, fils de Zorobabel fils de Salathiël*. Rappelons-nous que nous avons rencontré tout-à-l'heure parmi les soi-disant fils de Jéchonias, un Jeqamja dont le nom n'était pas précédé de la particule conjonctive. Joaqim et Jeqamja sont bien le même nom. Dans l'évangile de S. Matthieu I, 13 le petit-fils de Zorobabel se nomme Eliaqim, encore un nom identique à Joaqim-Jeqamja.

Des observations faites plus haut (1° *a*), il résulte déjà que l'on est autorisé à suppléer au v. 18, avant les noms de Malkiram, Pedaja, etc., la mention de Schealtiël *comme leur père*.

Pour arriver à présenter Jeqamja comme fils de Zorobabel, nous aurons, il est vrai, à opérer une transposition ; mais on verra qu'elle n'est peut-être pas tout à fait arbitraire ; elle rendrait compte des différentes irrégularités constatées plus haut et fournirait une explication au problème qui nous occupe. Voici, tout d'abord, comment nous lirions le texte aux vv. 18-19 :

18 : ובני שאלתיאל מלכירם ופריה ושנאצר (זרבבל.... ובן זרבבל)
יקמיה..... 19 : ובני פריה משלם.....

Au v. 18 sont énumérés d'abord les fils de Schealtiël, à savoir Malkiram, Pedaja, Schenassar... ; puis le fils de Zoro-

babel Jeqamja ; enfin *le* fils ou *les* fils de Jeqamja. — Il est possible en effet qu'il faille lire après le nom de ce dernier : ושמעיה בני ; le nom de *Hoschama* que la Vulgate lit simplement *Sama* peut devoir son origine à une confusion occasionnée par la lettre finale du nom précédent, de même que le nom de Nedabja *peut* être le résultat défiguré de la combinaison des deux dernières lettres de Schema'*ia* avec le mot *benô*. D'autre part, il est possible tout aussi bien que Joschama (ou Hoschama, ou Schema ?) et Nedabia soient les noms de *deux* fils de Jeqamja ; la formule habituelle : *et les fils de Jeqamja*, aurait été omise, comme c'est très probablement le cas pour Schealtiël au v. 18, et presque certainement aussi pour le père des cinq individus nommés au v. 20. C'est là du reste un point qui ne nous intéresse guère.

La partie du texte que nous avons mise entre parenthèses se trouve actuellement, au v. 19, à la suite du nom de Pedaja ; nous avons omis provisoirement le nom de *Schim'i* qui se présente immédiatement après celui de Zorobabel, parce que nous hésitons à y reconnaître un nom propre appartenant comme tel au texte primitif. Mais demandons nous d'abord comment se serait introduit dans le texte le désordre que nous signalons. Voici donc ce qui peut être arrivé. Après avoir énuméré les fils de Schealtiël, le texte, d'après notre conjecture, exposait successivement la descendance de chacun d'eux : d'abord celle de Zorobabel, comme du plus illustre (v. 18) ; ensuite celle de Pedaja (v. 19), enfin celle de Malkiram (ou de Schim'i ?) au v. 20. Cette série de généalogies *parallèles*, *en ordre inverse* de l'énumération des personnages au v. 18, ou tout au moins, dans le cas où il faudrait voir au v. 20 les fils de Schim'i, en un ordre différent de celui de l'énumération, aura été la cause de tout le trouble. Le « correcteur » n'aura pas compris pourquoi Pedaja, nommé avant Zorobabel au v. 18, n'arrivait avec ses fils en ligne de compte qu'après la descendance de ce dernier ; il lui aura paru que Zorobabel et ses descendants devaient rentrer *dans la ligne directe* dont Pedaja était *un membre plus*

ancien. — Pour une raison analogue le nom de Malkiram (ou de Schimeï ?) peut avoir disparu au commencement du v. 20, où la lacune paraît évidente.

Nous avons réservé la question du nom de *Schimeï* à la suite de celui de Zorobabel. Vu la ressemblance que le nom de Schenassar présente avec le nom babylonien de ce dernier, on serait porté à croire que Schenassar fût bien le même personnage que Zorobabel et alors le texte tel que nous l'avons proposé plus haut, ne pouvait manquer d'affirmer cette identité. Il se pourrait donc que le nom de *Schimeï* (שמעי) ne soit qu'une corruption de l'expression שמך, occasionnée peut-être par la transposition, de sorte que nous trouverions ici énoncée formellement l'identité des deux personnages : *Schenassar nommé Zorobabel.* L'on peut également supposer que l'identité était exprimée dans le texte primitif par le pronom personnel הוא avant le nom de Zorobabel ; le nom de Schimeï, en ce cas, ou bien resterait comme nom d'un quatrième fils de Schealtiël, ou bien devrait être considéré comme une corruption de כשמע *juxta famam* : *Schenassar connu sous le nom de Zorobabel.*

Nous n'avons pas besoin d'ajouter que les considérations qui précèdent n'ont aucune prétention à s'imposer. Aussi nous serions-nous bien gardé de les produire, s'il ne s'était agi d'un passage que l'on reconnait généralement comme corrompu. Notre hypothèse au reste rend compte 1° de la lacune constatée au v. 20 devant les noms des cinq personnages au sujet desquels la recherche du père est une question ouverte[1]; 2° de l'absence de la particule conjonctive devant les noms de Jeqamja et de Hoschama ; 3° de l'annonce au singulier *du fils* de Zorobabel ; 4° de la descendance de Jéchonias restreinte au seul Schealtiël (v. 17). — Elle offre en outre l'avantage de donner comme fils (= petit-fils ?) à Zorobabel, Jeqamja, conformément à la notice du 3e livre d'Esdras V 5 appuyée par S. Matth. I 13. Enfin elle met le tableau généalogique du livre des Chroniques en harmonie avec le témoignage irréfragable

d'Aggée et avec toute la tradition qui proclament Zorobabel *fils de Schealtiël*.

Notre thèse sur l'identité de Zorobabel et de Scheschbassar est entièrement indépendante du jugement à porter sur le Schenassar de 1 Chron. III 18. Ce dernier nom, bien que très ressemblant au nom babylonien du fils de Schealtiël, n'est cependant pas le même dans sa forme actuelle. Ils pourraient l'un et l'autre avoir eu une origine pareille (voir plus haut). On peut rapprocher encore de ces deux noms, celui de Schareṣer dont il est question *Zacharie* VIII 2.

(A continuer). A. VAN HOONACKER.

LA VILLE D'ANTIPHELLUS

ET UN PASSAGE D'HÉRODOTE.

Antiphellus, la cité maritime de la Lycie, n'est plus ! *Andiphillo* l'a remplacée. C'est une misérable localité ; quatre à cinq maisons la composent : l'une d'elles se détachant d'un promontoire rocheux s'avance dans la mer, pareille à un établissement de bains. L'activité humaine a déserté ce rivage, mais c'est en faveur de l'île dont vous voyez d'ici les maisons au nombre de près de 800, construites en forme de cubes et pressées autour d'un vieux château. La mer est couverte des légères barques de ces insulaires. Approchez : sur le quai règne un va et vient perpétuel de gens affairés ; partout des scènes de mœurs amusantes : tantôt c'est un estimable marchand de vins qui a installé ses tonneaux en plein vent et sa clientèle qui s'agite bruyamment ; tantôt passe un groupe de femmes, admirables statues vivantes, d'un port gracieux, le bras recourbé pour soutenir une amphore pleine d'eau, car le bourg de Castellorizo manque de l'eau que l'on va chercher assez loin à un étang (1). — Antiphellus, lui, n'offre plus que des ruines ; il n'est plus. Quelle fut son histoire ? Les Anciens en ont à peine parlé (2) : nous devons la demander à ce beau théâtre romain, contemporain des Antonins, et surtout à ces tombes lyciennes, qui nous font remonter jusqu'à la période

(1) Ch. Fellows. *Travels and researches in Asia Minor*, 1852, pp. 350 à 353.

(2) Par exemple Pline (Histoire Naturelle, livre V. ch 28) pour nous dire qu'Antiphellus fut jadis appelée Habessus, si du moins on l'a bien compris, car sa description (?) n'est rien moins que claire : « .... Et mons Massicytes : Andriaca, civitas Myra, oppida : Apyre et Antiphellus, *quae quondam Habessus*, atque in recessu Phellus... ». Étienne de Byzance, qui put consulter l'histoire nationale de Ménécrate, cite en effet une ville lycienne de Καβασσος, sans faire à ce propos la moindre mention d'Antiphellus.

perse : alors Antiphellus était une ville, une grande ville même, qui ne le cédait pas à ses rivales, ses voisines, Patara à l'ouest, Myra à l'orient.

I.

Dans l'examen du premier volume de Savelsberg, j'ai eu l'occasion de signaler la découverte du nom lycien d'Antiphellus obtenue par M. Six (1). En même temps je m'appliquais à rechercher quelle était la meilleure traduction que l'on pût actuellement proposer de la formule d'imprécation du tombeau d'Iktas. Sous l'influence du Dr Deecke, l'éminent philologue qui a consacré aux paradigmes du lycien plusieurs articles d'un grave intérêt, j'admettais *a priori* certaines propositions qu'une nouvelle étude, entreprise de concert avec M. Arkwright (2), m'oblige à retirer. Je vais donc faire précéder l'exposé du problème historique que j'agite, de quelques observations relatives au déchiffrement du texte lycien.

Voici d'abord, pour ceux de mes lecteurs qui n'auraient pas l'ouvrage de Savelsberg sous les yeux, ce que porte ce texte (3) :

1 *ebõn̄nô (:) prn̄nafu (:) meti (:) prn̄nafatô*
2 *iχtta : hlah : tideimi : hrppi (:) ladi : ehbi*
3 *se(:)tideime : ehbie : seiye tiedi tike : môtô*
4 *mene (:) gastte : ôni : glahi :* ebiyehi *: se (:) fedri : fehn̄tezi*
5 Ἴκτας Λᾶ Ἀντιφελλίτης τουτὶ τὸ μνῆμα ἠργάσατο αὐτῶι
6 τε καὶ γυναικὶ καὶ τέκνοις. Ἐὰν δέ τις ἀδικήσηι ἢ ἀγοράσηι τὸ μνῆμα, ἡ Λήτω αὐτὸν ἐπιτρίψει !

Passons rapidement sur les trois premières lignes : « Iktas le fils de Las s'est construit ce tombeau pour sa femme et ses enfants. (Celui qui l'usurperait au profit de ses morts) (4).......... » périra-t-il *avec ses* parents et sa lignée Antiphellite, — ainsi que je le pensais naguère ?

(1) Voir le *Muséon*, no de novembre 1890, page 587.

(2) C'est même ce savant Anglais qui a eu la première idée de refaire le travail du déchiffrement *a radice*. J'espère qu'il se décidera à publier ses ingénieuses recherches, avant que j'aborde l'examen des *Lykische Studien* du Dr Deecke, qui termineront les Études d'épigraphie lycienne de 1820 à 1888.

(3) *Beiträge*, II. p. 150.

(4) Cette partie demandant un examen particulier, je ne la traduis pas, mais j'en donne le sens en gros.

D'abord *ebiyehi* n'est pas le pronom possessif, dont la syllabe radicale renferme toujours *h*. (*ehbi* – ; voyez ligne 2, le datif pluriel *tideime ehbie* = pour ses enfants). En second lieu *fedri* signifie « ville » : l'obélisque, Est, ll. 29-30 nous l'apprend :

Trm̄misz : P[ttara : A]rñna : Pina[r]e : Tlafa : fedre :
= Telmissus, Patara, Xanthus, Pinara, Tlos, *villes*.

Le sens est clair, à ce passage ; mais il ne l'est certes pas dans l'épitaphe lycienne : « qu'il périsse avec ce peuple et la ville Antiphellite ! ». C'est trop demander pour une usurpation qui peut être le fait d'un étranger (1). Du reste, *fedri* est au datif : alors la difficulté est inextricable. Conçoit-on une préposition régissant dans une même phrase et le génitif *glahi ebiyehi* et le datif *se fedri fehñtezi* ? (« qu'il périsse avec *ce* peuple et à la ville d'Antiphellus ! »).

Notons que la cause de tout ce trouble, c'est la suppostion *à-priori*, sans qu'un exemple au moins vienne lui donner l'apparence d'un fait, que *ôni* (ici le scribe emploie exclusivement *ô* au lieu de *ö*) est la préposition μετα. Le respect très sincère que j'ai pour M. Deecke ne va pas jusqu'à admettre à l'aveugle d'aussi étranges interprétations : *ôni* préposition, n'est pas prouvée ; de plus elle est impossible ; je la récuse.

Puisque *fedri fehñtezi* = τῇ πόλει Ἀντιφελλιτῇ, l'autre membre de phrase doit également être au datif, et provisoirement je me contente de cette traduction : — que l'usurpateur « paie cela à ce peuple et à la ville d'Antiphellus ! » (littéralement : à [ce] *étant* « ce-peuple et la ville Antiphellite. ») (2).

(1) On prévoyait le cas où un étranger — un Grec dans l'esprit des Lyciens —, au milieu des désordres de la conquête ou des abus qu'elle permet, s'emparerait de cette tombe. Là où les lois humaines sont impuissantes, les dieux doivent intervenir ; ils ont entendu le cri du fondateur du tombeau ; ils ne laisseront pas le crime impuni Que l'étranger le sache bien ! Le risible contre-sens que de prendre cette phrase grecque du bilingue pour la traduction de la partie lycienne ! Le scribe s'adresse à deux lecteurs et il envisage deux situations différentes. Que dit il à son compatriote ? Que son acte le rendrait passible d'une amende. La menace n'était pas théorique. Nous connaissons maintenant le nom de l'administration chargée du recouvrement de l'amende, la μίνδις (*miñti*) et même quelques agents de cette administration fiscale. — Les textes bilingues d'Antiphellus et de Levisu *ne donnent pas une traduction grecque* de leur partie lycienne ; on s'adressait en réalité à deux lecteurs différents, et on réglait deux cas différents. Il faut avoir présente à l'esprit cette remarque.

(2) *ôni* me rappelle *önö* de la phrase *önö perikléhe χñtafata*, que je rends : « *il était* hyparque de Périklès. » Si *öni* est le verbe *être*, il doit se trouver

ôni (= *öni*) paraît être sur l'obélisque avec la variante *öti* et un verbe *sttati*, *sttatimö* que je ne me crois plus tenu d'identifier avec le dorien ιστατι, averti par l'expérience que je viens de faire à propos de *ôni*, *öti* assimilé trop vite à la proposition ἄντι.

Ces passages importants par la mention de la *sttala* (= la stèle) pourraient s'interpréter ainsi :

Nord, lignes 4 et 5 :

se utôna : *sttati* : *sttala* : *öti* : *maliyahi* :

Et Otanès (livre ?) la stèle à (ceux) étant les anciens.

Ibidem, lignes 6 à 8

se χbide : *sttatimö* : *sttala* : *öti* : *glahi-biyehi* : *se maliyahi* : *se mertemehi* : *se χñtafatehi* : *χbidöñ[ne]hi* (1).

et les rois (livrent ?) la stèle à ceux étant : ce peuple et les anciens et les .... et les hyparques (ou, l'hyparque) royaux.

Ces démarches étaient faites, d'après mes conjectures, par les fils de Pharnace, dont nous ne connaissions que l'un d'eux, le célèbre satrape Pharnabaze. Il serait question du bloc de marbre apporté par les hommes de ces princes des carrières de la Propontide. Le bloc est brut, plus tard on y écrira tout ceci et bien des batailles, et les alliances qui valurent à Krêis la reconnaissance officielle de sa royauté. Je rejette donc pour le moment, sinon à titre définitif, l'idée de l'*érection* d'une stèle particulière par Otanès ou de notre obélisque même, par les princes perses. C'est Krêis fils d'Harpagos, qui plaça le monument sorti des mains des artistes Xanthiens, au

ici au participe présent.— *Gasttu* semble bien signifier *payer* ; M. Arkwright, qui a proposé cette traduction, me signale ce même verbe (*gastti*) dans une inscription où certainement il s'agit de faire payer pour la violation du tombeau. Le verbe est suivi, comme à Antiphellus, par des datifs : *mene* : *gastti* : *maliya* : *fedröñni* : *se itlehi trm̃mili* = il paiera (son action) aux anciens de la ville et au trésor lycien » Rhodiopolis II, lignes 6 et 7, dans le 2me vol. des *Reisen* de l'expédition Autrichienne, page 137, nº 172. Seulement le verbe a peut-être un sens moins précis que l'ordinaire *tubeiti* suivi de l'indication de la somme mise à la charge du coupable. Probablement les autorités supérieures devaient statuer sur le chiffre de l'amende.

(1) *χbidöññehi* de *χbide*, comme *fedröñni* de *fedri*. Moriz Schmidt avait noté cette désinence de mots dérivés dans sa *Commentatio de nonnullis inscriptionibus lyciis*, page 12 : « *eböñnö* derivandum autem est ab *ebe* vel *ebö* cui *ñn* — est suffixum sic *fedre*, quod legitur in obel. lat. orient. 30. peperit parile *fedroñni* Rhod. b, 4, 7, et *fedroññehi* Rhod. a 3 ; *zum̃mo* L. 8. 2. *zum̃möññehi*, ibid ; *χbide*, obel. sept 2 (*parzza χbide* = Περσῶν Βασιλεύς) *χbidöññehi* (*se χñtafatehi χbidöññehi* οἱ περὶ τὸν βασιλέα, ibid. l. 8-9)... ».

milieu de l'agora. Le déchiffrement du lycien, obtenu autrement que par de simples assonances, nous fixera sur cette question, comme sur bien d'autres, non moins insolubles aujourd'hui.

2.

La terminaison *zi* du nom Fehñtezi (= Antiphellite) a fait l'objet d'une savante étude de Moriz Schmidt (1) : pourtant le célèbre professeur n'a pas dit tout ce qu'il y avait à dire sur cette désinence remarquable. Plusieurs ethniques sont distingués par ce suffixe, *Sppartazi*, *Atônazi*, c'est-à-dire non pas *tel* Spartiate, *tel* Athénien, mais l'homme quelconque de Sparte et d'Athènes. Comme on ne pouvait se tromper sur la ville de Antiphellus, il n'était pas nécessaire de recourir à une désignation autre que celle-ci, sur le tombeau d'Iktas. A côté du suffixe *zi*, il en existe un qui particularise et personnifie en quelque sorte le nom qu'il accompagne. Karikas régnait sur Antiphellus ; il était donc Antiphellite, mais ce n'est plus *χeriv'a Fehñtezi*, qu'il faut dire, et que porte une légende de ses monnaies, c'est *χeriv'a Fehñte(he)*, en complétant ; comme Krêis le Xanthien, ou, Arbbinas le Téléphien s'intitulent respectivement *Arñnahe χeröi*, *Teleb (ehihe) Erbbina*, avec un suffixe *he*, *h* spécial aux noms-propres et pris à tort par nous tous, pour un génitif singulier (2).

Les Lyciens n'avaient pas de génitif, ni singulier, ni pluriel : ils tentèrent de rapprocher leurs suffixes *he*, *hi* des formes de la

(1) « *Lykische Studien* » dans la Zeitschrift de Kuhn, (1881), bd XXV.

(2) Voyez ces légendes de monnaies dans *Monnaies Lyciennes*, de M. Six publiées par la Revue Numismatique de Paris, 1886 et 1887. Les légendes, *complètes* de Krêis sont celles du n° 181, de Télebès *(Telebehihe)* celle du n° 225, et de Xanthus celle du n° 185 *(Arñnahe)* sans le nom du dynaste. Ailleurs l'ethnique est inscrit en abregé, par exemple *Arñ* — (n° 157), *teleb* — (n° 227), *fehñte* — (n° 132). *Erbbina* de la monnaie n° 227 est le dynaste ; un homme s'appelait Αρβιννας d'aprés une inscription grecque de Sidyma. — D'autre part, *Fahñtezö* de la monnaie de *Thap* — (á inscrire au n° 110 bis) offre la méme désinence neutre que dans *Pttarazö* (n° 199) et témoigne que la ville et le dynaste marchaient de pair, comme dans l'ile de Chypre, où le roi Stasikupros et la cité d'Idalion traitent ensemble avec le médecin Onasilos *(tablette de Dali)*.

déclinaison âryenne, et ils n'y parvinrent qu'imparfaitement : le génie de leur langue fut plus fort que leur volonté.

Dans cette étrange langue, les suffixes s'ajoutent aux suffixes : c'est que parfois un mot suffixé en *zi* s'est maintenu dans l'usage courant. En général un pareil mot est collectif : ainsi *prñne*, qui a donné naissance à *prñnafa*, c'est-à-dire la maison, mais la maison matérielle, *prñnafu meti* = peut être la maison pour le mort (meti, mòtò = *mort* ? « seiyeti edi tike *mòtò mene* » = si quelqu'un dépose *un mort* quelconque...) a produit *prñnezi* que je traduirais volontiers, non plus par οἰκεῖος, le domestique, mais par « la maison », la maison vivante cette fois, le groupe de personnes unies par les liens du sang et des intérêts. Ici j'ai un garant de ma traduction ; l'épitaphe connue sous le nom de Xanthus 8, ne dit certainement pas que Merchi fils de Koudalos Kondalos a construit ce tombeau, l'une des richesses de British Museum, et digne d'un prince, *pour son domestique !* Quoi ! un monument d'une rare splendeur artistique, construit pour recevoir les restes d'un esclave, d'un intendant ! Quel roman que ces mots ! Et de ce défunt tant regretté, on ne nous dit rien, ni le nom, ni l'âge où on le perdit, ni un trait de sa vie qui explique ces honneurs exceptionnels ! Loin que sa pensée fût concentrée sur ce mort anonyme, le maître ne s'arrête pas au milieu de sa phrase, vaincu par la douleur ! il poursuit en nous renseignant sur son propre compte : lui Méréhi, il était hyparque de Karikas *(ônö χñtafata χerïχehe)*. Donc, gardons-nous de faire prononcer une sottise à ces vieux scribes lyciens : ici Méréhi a construit *pour sa maison* (hrppi prñnezi), et, n'en doutez pas, il occupera la place d'honneur dans ce tombeau de famille. A Levisu, les constructeurs Daparas (1) et Apollônidès, que le texte grec qualifie de οικειοι Πυριματιος (correspondant au lycien *prñneziyehi purimetehe*) sont *de la maison* de Purimatis, avec la désinence *hi* des noms communs imprimant au mot *prñnezi* une idée personnelle et possessive et non le génitif pluriel que Deecke avait cru y découvrir, en traduisant ainsi : « *(hommes) d'entre les*

(1) Il faut corriger le grec ΛΑΠΑΡΑΣ en ΔΑΠΑΡΑΣ, le lycien portant incontestablement un Δ, dans toutes les copies (*Spratt*, pl. 1. n° 2 ; Schönborn-Schmidt ; Savelsberg, p, 30, vol. 1 ; Von Luschan, *Reisen*, vol. II, n° 6).

domestiques de (1) ». Tout ceci m'a fort éloigné du *nom lycien* que portait Antiphellus et a retardé la discussion du problème historique contenu en germe dans ce nom. M'y voici enfin.

La variante *Fahñtezö* montre que la voyelle de la première syllabe est indifférente ; elle ne sert qu'à séparer F (2) et H, lettres qu'aucune inscription n'a en effet montré réunies. Sans doute les Lyciens auraient pu omettre la lettre *h*, mais je doute qu'ils se soient résignés à adopter la combinaison *fñ*, celle-ci n'existant que dans le texte *carien* de l'obélisque. Donc le nom en cause leur vient d'un peuple parlant une langue non-lycienne. En Carie, plusieurs villes commencent par la lettre Υ, qui a une variante Ku (=Υ) (3) ; la finale *ñte* = νδα est aussi la terminaison de beaucoup de cités Cariennes (4). En représentant F par Υ ou Ku, — en omettant la voyelle de la première syllabe qui n'a pas de valeur propre, — en traduisant le *h* par l'expression du son vocalique *i* inhérent à la lettre *ñ*, — en donnant pour correspondantes à *ñt* les lettres νδ, — toutes propositions fondées sur divers témoignages, — on obtient la leçon grecque : KυINΔα. »

(1) « Diesen grabraum hier bauten sich Apolänida des Molle'äse (sohn), und Lapara des Apolänida (sohn), *der häusler* des Porchemätete.... » (Lyk. stud. IV. nº 17). A la vérité le savant philologue cherche dans sa 2ème Étude, à étayer sa traduction sur quelques exemples, notamment Telmissus où il croit découvrir une préposition *hri* régissant le génitif « χäzremäh prñnäzie jähe », mais un nom propre commençant par ces trois lettres (*Hriχezrïmeh*) est toujours possible. En outre Xendias (*χssöñtiya*), le constructeur de la nouvelle tombe de Rhodiopolis, fait suivre son nom des mots « fils de Endlapas » et « *de la maison* de Mutlis (*Mutleh : prñneziyëhi*). » lignes 2-3. Il n'est pas admissible que l'on ait à traduire ici par « (l'un) des domestiques de Mutlis ». De même que *prñnezi* veut dire *maison*, *telözi* ou *telözi* signifie « corps de mercenaires », et non *lieutenant*, comme le suppose M. Arkwright : Périclès a mis en déroute Artembarès et le corps de mercenaires (*telöziyö*) commandé par Embarès (nom d'un Athénien), *Limyra* 16. Payafa *appartenait* lui aussi, à un corps de mercenaires (*telöziy*-[*ehi*]) de Telmissiens en garnison à Xanthus (X. 5.).

(2) F est plutôt le digamma, et j'aurais dû l'écrire *v*, comme je ferai à l'avenir.

(3) Six cite le nom des habitants d'Eurómos, sous les deux formes Υρωμῆς, Κυρῶμης dans les listes des tributaires d'Athènes. *Monnaies Grecques, Inédites et Incertaines*, extrait du Numismatic Chronicle, vol. X. IIIe série, 1890, page 55.

(4) Voyez les listes des noms dans l'étude du Dr Pauli, *eine vorgriechische inschrift von Lemnos* (Leipzig. 1886), page 45. Il y a un bien plus grand nombre de localités en νδα dans la Carie que partout ailleurs.

3.

La théorie est, je crois, confirmée par l'histoire. Il existe une Κυίνδα dont Hérodote a parlé.

A son livre V, l'historien nous retrace le tableau animé des luttes des Cariens contre les Perses de Darius Ier. Les chefs sont réunis aux bords du Méandre et discutent l'attitude à tenir devant leurs ennemis. L'offensive est préconisée par Pixôdare fils de Mausole, gendre du roi des Ciliciens Syennèsis et « homme de Κυινδα » (ἀνδρος Κυίνδέος). V. 118. Telle est du moins l'orthographe suivie par Dindorf, l'éditeur de l'Hérodote de Didot (1844). Je ne possède malheureusement aucune autre édition, bien que je sache que tout le monde ne convient pas de cette orthographe, et que celle de Κινδυεος, sans l'upsilon, ait des partisans (1). Alors même qu'il en serait comme le pensent ces derniers, cela ne prouverait que l'ignorance du plus ancien copiste. Toutefois le problème de l'identification de Kuinda (ou *Kinduê*) offre de grandes difficultés : Strabon place en Carie même une cité du nom de Κινδυη (14, page 658) et en Cilicie, le pays du beau-père de Pixôdare, une autre Κυινδα qui est Anaxarba, (14, page 672. Diodore 16,62. 19,56. Suidas, etc.). Aussi serait-il sage de ne pas mêler la Lycie à l'histoire de ce chef Carien, allié des Ciliciens, si l'on n'avait d'autres motifs de le faire. D'abord les noms de Mausole et de Pixôdare (Πιξεδαρος) (2) étaient encore portés en Lycie à l'époque gréco-romaine ; en second lieu, les homonymes des Cariens du VIe siècle, régnèrent au milieu du IVe, sur la Carie et la Lycie réunies ; en troisième lieu, Cadyanda près de la frontière Carienne, possédait le tombeau d'un certain Salas, dont une face porte un nekrodîpnon à légendes grecques et lyciennes : les légendes sont des noms de personnes, et celui d'Hekatomnas, le père du Mausole de l'histoire, est inscrit à deux reprises.

(1) On trouve aussi dans les listes des tributaires d'Athènes une Κινδυη, C. I. A. 230-240.

(2) Ποσειδῶνι εὐχὴ Μαυσώλου ἀλαβάρχου » *in delta Xanthi, ubi putatur castellum fuisse, in basi rupta, ed. Fellows*, p. 161. C. I. G. III n° 4267. — Τὸ μνημεῖον Ἀντιπάτρου δὶς τοῦ Πιξεδάρου...... *Pinaris (hodie Minara) in sepulcro rupi inciso, ed. Fellows, Account, p.* 145. C. I G. III n° 4253.

La famille des Mausolides était sans doute fixée dans le pays depuis plusieurs générations. En quatrième lieu, c'est à Antiphellus que se lit la seule épitaphe conçue en un idiome étranger au lycien, quoique écrit dans le même alphabet, sauf) qui est une aspiration, et moins *h* et θ. Cet idiome d'Antiphellus 1, identique à celui des faces Ouest et nord (inférieure) de l'obélisque, est, dans ma profonde conviction, Carien (1). Ces circonstances prêtent de l'appui, plutôt qu'elles n'en tirent, à l'hypothèse que la Κυινδα d'Hérodote est Antiphellus. Une colonie Carienne se serait établie là, comme la colonie lycienne de Chrysaôris l'avait fait en Carie (2) ; plus tard des mariages auront rappelé les dynastes Antiphellites à Mylasa. Quant aux villes du même nom en Carie et en Cilicie, nous pouvons croire qu'elles sont issues l'une de l'autre. Il n'était pas rare que des colonies prissent le nom de la métropole, on n'a qu'à penser à Carthage et Carthagène, à Salamine de Grèce et Salamis de Chypre, etc. — Je propose ma solution, sans oublier qu'elle est peut-être bien contestable : le texte d'Hérodote est si court ! et il suffirait de retrouver une inscription de l'antique Pixôdare pour la ruiner ou la confirmer. — Mais l'éveil est donné ; ce petit article ne sera pas tout-à-fait inutile, il faut engager le feu sur les lignes d'avant-garde.

J. IMBERT.

---

(1) En tous cas, c'est plus qu'un dialecte du lycien, comme le dit timidement Mr Arkwright, qui a le premier constaté l'originalité de cet idiome. Si ce « dialecte » offre certains mots connus par les autres inscriptions, ils sont très rares et traités d'une façon particulière. Les mots si communs de *ebõnnö*, *prñnafa*, *prñnafato*, *prñnezi*, *tideimi*, *lada*, *ehbi*, *se* etc., ne s'y retrouvent plus ; en outre, des articulations bizarres y prennent place. — L'épitaphe d'Antiphellus 1 est par suite énigmatique pour les « Lyciologues » : encore croit-on y découvrir le nom d'un Carien Pigrès *(Piχre)* comme celui du fondateur de ce monument curieux.

(2) Ce renseignement sur une colonie lycienne en Carie est donné par Étienne de Byzance, d'après Apollônios d'Aphrodisias, qui racontait le fait au septième livre de ses Καρίκα.

DIVERS

LETTRE

au Directeur du Muséon *sur quelques noms propres de la stèle Xanthienne.*

Mon cher Professeur et Ami.

N'ayant pas publié dans le *Muséon*, mon article sur les mentions de Pharnabaze et de Tissapherne contenues dans l'inscription lycienne de l'obélisque de Xanthus, je dois faire comme si vous ignoriez les données importantes que Deecke, Arkwright et moi, croyons être parvenus à dégager de ce grand texte historique. Je vais du reste avoir l'occasion de vous communiquer quelque chose d'inédit.

1° Les évènements racontés par le scribe Xanthien gravitent autour de l'année 412 avant J.-C. Sparte était en lutte avec Athènes ; les deux Satrapes du Grand Roi, Pharnabaze et Tissapherne, prêtaient alternativement du secours aux deux rivales, pour les affaiblir l'une par l'autre. Or, Sparte et Athènes sont citées, et plusieurs fois, dans notre long et mystérieux texte.

2° Mais alors on doit s'attendre à voir mentionnés les deux satrapes ? Persuadé qu'il en était bien ainsi, le Dr Deecke *osa* combler une lacune de onze lettres, aux lignes 1 et 2 de la face Nord.

Il lut « *prñna[baza : prñnaka]he : tideimi : se parzza : χbide* » = « PHARNABAZE fils de PHARNACE et roi (feudataire) Perse ».

3° L'autre tentative, également heureuse, de l'ingénieux philologue, est l'identification de TISSAPHERNE. Ce satrape fourbe que les pages de Xénophon ont rendu fameux est désigné aux lignes 11-12, 14, (*Kizzaprñna*, au nominatif) et 15 (*Kizzaprñnô*, â l'accusatif), de la même face Nord. Moriz Schmidt et Savelsberg y virent un tailleur de pierres ou un sculpteur !

4° Thucydide (VIII, 58) et Xénophon (*Hellenica*, II 1.) reproduisent les termes d'un traité d'alliance offensive et défensive conclu entre les Spartiates, d'une part, et de l'autre les satrapes de l'Asie Mineure, c'est-à-dire *les fils de Pharnace*, et *Tissapherne* et *Hiéraménès.*

Nous avons déjà vu un fils de Pharnace, Pharnabaze (Φαρναβάζῳ τῷ Φαρνάκου, Thucydide, VIII 6) ; nous venons d'apprendre que le collègue de ce haut fonctionnaire, Tissapherne, n'est pas non plus oublié dans l'inscription lycienne. A la fin de la face Est, qui précède la face Nord, le nom des SPARTIATES était inscrit *Sppart[azi]*. Toutes ces circonstances ont suggéré

à M. Arkwright, qu'il pourrait bien être ici question du traité de 411, et conséquemment il a cherché trace du nom d'HIERAMÉNÈS, Perse très notable, car Darius II est dit son beau-frère (dans Xénophon). Naturellement le nom d'Hiéraménès est une forme grécisée d'un nom perse Aryamâna : c'est précisément *Eriyamôna* que le savant Anglais dénonce, avec raison, selon moi, comme étant cet Aryamâna, cet Hieraménès. Sa découverte a été approuvée aussi par MM. Six et Deecke.

5° L'un des premiers actes de Tissapherne fut d'étouffer l'insurrection d'AMORGÈS, bâtard de Pissouthnès et qui, se croyant à l'abri derrière les épais remparts d'Iasos, ayant de plus à sa solde de rudes mercenaires Arcadiens, défiait les forces militaires de l'Empire. Tissapherne sut intéresser à son entreprise, qui trainait en longueur, une flotte péloponnésienne et sicilienne : Iasos investie aussitôt, fut prise ; Amorgès tombé au pouvoir de Tissapherne, fut sans doute conduit auprès du Roi et périt étouffé dans les cendres comme son père, l'orgueilleux fils d'Hystaspe, (l'un des fils du roi Xerxès). Cela, nous le savions ; nous savions aussi ce qu'il advint des mercenaires d'Amorgès : ils eurent la vie sauve et furent purement et simplement incorporés dans l'armée péloponnésienne. (Thucydide, VIII. 28). Mais rien ne nous disait la participation à cette guerre, du contingent lycien : qu'un chef de cette nation, fils d'Harpagos, se soit couvert de gloire dans de telles expéditions, que ses prouesses aient été chantées en vers grecs, qu'il ait fait revivre les héros d'Homère devant les murs d'Iasos en provoquant et en abattant de sa lourde main sur le sol sept hoplites Arcadiens pesamment armés et fort redoutables, c'est ce qu'on n'attendait pas. Notre monument rend compte de ces faits, et en particulier l'anecdote des hoplites tués par Krèis a si fort impressionné les Xanthiens, qu'ils y reviennent dans leur texte, face Ouest (lignes 29 à 31), où la phrase est répétée *deux fois* mot pour mot.

Toutefois le passage principal relatant la guerre contre Amorgès est celui-ci : *Sud, lignes* 47 *à* 50 :

— « Lorsqu'ils défirent l'armée ionienne à Iasos, ils laissèrent (?) aux Péloponnésiens Mycale (ville) d'Otos, comme l'ordonna Thyrxeus (un Dieu) ; ils embarquèrent l'armée lorsqu'ils vainquirent *Amorgès*, l'armée d'Otos » (1).

AMORGÈS serait ainsi *Humrχχa*, et cela cadre on ne peut mieux avec les autres renseignements. Notez que la prise d'Amorgès est de 412. Arrivé là le scribe fait halte, car la ligne 50 ne s'achève pas.

6° Pour bien nous prouver que la restitution : *Pharnabaze* et l'identification de *Tissapherne*, ne sont pas des rêveries, il eût été désirable, d'une part, que la lacune ne se fût pas étendue à la mention de *Pharnace*, et de l'autre que les historiens nous aient fait connaitre le père de Tissapherne.

(1) *Ese : tabôna : terñ : iyônô : iyacusas* | *Krzzônase : Hôtahe : Muhale : tevete : sômati : trbbetô : Turaχssi : zχχôna : terñ : es* | *e : Humrχχô : tebôna : terñ : Hôtahe :* — Turaχssi semble être Apollon Θυρξευς qui, d'après Pausanias (VII, 1. 1. 3) avait un sanctuaire à Cyaneae.

Malheureusement ces deux *desiderata* subsistent : souhaitons que l'on retrouve l'histoire de Théopompe, en ce temps de découvertes d'ouvrages classiques.

En attendant, aux lignes 11-12 de la face Nord, le nom de *Kizzaprñna* est suivi d'un nom d'homme au génitif : VIDR ‖ ÑNAH, qui doit se lire *Vidarnah* et correspond lettre à lettre au perse *Vidarnahyâ* = grec Ὑδάρνου. Voilà donc Tissapherne *fils* (du perse) *Hydarnès*, ce qui est dans l'ordre des choses.

Lorsque j'écrivis mon mémoire pour le *Babylonian and Oriental Record* (1), je croyais n'avancer qu'une restitution *Vi[dr]ñnah*, car l'édition de Schmidt a une lacune. *Cette lacune est le fait de l'éditeur*. Moriz Schmidt était d'une nervosité extrême (2) ; son travail trop rapide s'en est ressenti, il a sauté maints bouts de lignes. Son devancier Charles Fellows n'a pas publié non plus une copie irréprochable ; par bonheur, s'il a dû laisser à Xanthus le lourd monolithe, le voyageur Anglais rapporta des feuilles d'estampage qui permirent de prendre un moulage, que le Musée Britannique conserve avec un soin jaloux et qui, pour nous, représente l'original. Or, sur cet exemplaire d'une fidélité hors de tout doute, la leçon VIDR ‖ ÑNAH se présente « *as plain as possible* » ; rien n'y manque.

Mr Arkwright me le certifie ainsi dans ces termes formels... et agréables. — Ma découverte du nom d'*Amorges*, qui me fut inspirée par une lecture de Schmidt, (voir le *Muséon*, 1890, pages 604-605), date de la fin de novembre 1887. Durant toute une période qui se prolongea jusque vers le milieu de 1888, j'entretins une correspondance scientifique avec le numismatiste hollandais, M. Six, et c'est M. Six qui m'annonça, le 12 Janvier 1888, la découverte de Deecke relative au nom de *Tissapherne* : c'était la grande nouvelle d'alors. Deecke me réservait une autre surprise, des plus agréables certes, celle de la restitution *Pharnabaze*, publiée dans la *Berliner philologische Wochenschrift*, numéro du 30 juin 1888. Suivirent, en 1890, les déchiffrements *Hydarnès* et *Hiéraménès*. —

Si l'on songe que ce précieux document historique est connu depuis 50 ans, et que les savants de l'Allemagne, les plus distingués, Grotefend, Lassen, Blau, Moriz Schmidt, en ont abordé l'étude, on est surpris que les données que je viens de vous énumérer soient des acquisitions de si fraiche date : la plus ancienne ne remontant pas au delà de 1887 ! Ce serait faire injure à la mémoire des grands philologues allemands, que d'accuser soit leur peu de persévérance, soit leur manque de perspicacité : partout où ils l'ont pu, ils ont dit des choses excellentes et que nous avons reçu comme un legs d'héritage ; ne leur devons-nous pas les *vieilles* lectures d'*Hystaspe*, de *Darius*, d'*Artaxerxès*, de *Mithrapata*, de *Chios*, d'*Athènes*, de *Sparte*, des *hoplites*,

(1) 1890, pp. 153-163. J'y défends la possibilité de la forme *Kizzaprñna*.

(2) Voir sur cet état de maladie, les détails de son biographe, le Dr Koetschau. *Moriz Schmidt ; Ein Neckrolog*, Iena, 1890.

des *Perses*, de l'*Ionie*, des *trières ?* (1) mais une liste de noms propres sans cohésion entre eux n'est pas un déchiffrement.

Une étude plus attentive de la numismatique de l'époque (par Mr J. P. Six) a fourni le coin que nous avons enfoncé au cœur de l'arbre ; ayons confiance ! une édition nouvelle et complète de l'inscription permettra une traduction suivie et logique. Nous sommes sur la voie !

Espérant que vous aurez lu avec intérêt les renseignements qui précèdent, je vous prie, mon cher Ami, d'agréer l'expression de mes sentiments les plus dévoués.

J. Imbert.

COMPTES-RENDUS.

An international idiom, a manual of the Oregon trade language or Chinook jargon by M. Horatio Hale. 1 vol. in-12 de 63 p. London, 1890.

L'étude de ce que nous pourrions appeler les langues commerciales attire depuis quelques années, et à juste titre, l'attention des philologues. Au nombre des plus intéressants ouvrages qui aient été écrits sur la matière, citons celui de M. Horatio Hale. L'objet de son étude a été spécialement le jargon Chinouk employé comme moyen de transaction par les représentants des diverses nationalités qui fréquentent l'établissement d'Astoria sur le pacifique. C'est à la fin du siècle dernier que ces régions commencèrent à être explorées par les Américains. Si quelqu'une des tribus indigènes s'était trouvée supérieure en nombre ou en civilisation à ses voisines, sans aucun doute elle eût imposé son propre idiôme aux trafiquants ; c'est ce qui est arrivé pour l'Italien, lequel sous le nom de *lingua Franca* se parle dans toutes les échelles du levant, pour le Malai qui sert aux transactions des populations de l'Archipel indien, pour le Chippeway dans le nord des Etats-Unis etc Au contraire, la vaste contrée située à l'ouest des Montagnes Rocheuses était occupée par un grand nombre de petites peuplades parlant chacune un idiôme radicalement différent de tous les autres.

Les Américains établis à Nootka apprirent quelques mots de l'idiôme des insulaires et d'un autre côté, ceux-ci retinrent quelques mots anglais. Cela suffisait pour qu'un commerce très rudimentaire pût prendre naissance et dès l'an 1804, les voyageurs Lewis et Clarke nous parlent du jargon employé

(1) J'écarte les lectures fantaisistes des *Mages*, d'*Oromazde*, de *Xerxès* (Sharpe), des *Cariens*, de *Smyrne*, (Savelsberg), de la *Cabalie*, des *Troyens* (Trbbönimi, lu *Troouneme*), etc., lesquelles n'ont plus crédit que chez les érudits distraits et trop paresseux pour se tenir au courant des progrès d'une science. Le génie Puck leur devrait bien, à ceux-ci, la tête d'âne qu'il substitue à la propre tête de *Bottom*, dans le *Songe d'une nuit d'été*.

par les commerçants de race blanche ou indienne. Depuis lors, il n'a fait que se développer ; déjà fixé au point de vue grammatical, le langage Chinouk s'enrichit chaque jour en ce qui concerne le vocabulaire. Quelques chansons populaires lui forment comme une sorte de littérature. M. Horatio Hale nous donne un sermon rédigé dans cet idiôme nouveau-né.

Nous ne saurions, sans dépasser les bornes d'un simple article de revue, exposer le système grammatical de la langue commerciale de l'Orégon. Bornons nous à dire qu'il se distingue par un caractère très frappant de simplicité. La phonétique a répudié soigneusement ces sons étranges qui rendent la plupart des langues de l'Ouest imprononçables pour des étrangers. Nul doute que si rien ne venait entraver le jargon Chinouk dans son développement, il ne finit par s'élever au rang de langue littéraire. Tel ne parait pas devoir être son avenir. Vraisemblablement, au bout d'un certain nombre d'années, nous le verrons disparaitre, étouffé par les progrès de l'Anglais. Du moins, le savant travail de M. Hale l'empêchera de tomber dans l'oubli et les linguistes y puiseront d'utiles renseignements sur les lois qui président à l'évolution et au développement des idiômes.

C[te] DE CHARENCEY.

Actes de la société philologique. T. XVII.

Ces actes de la société philologique de Paris qui, sans faire grand bruit, fait grande et bonne besogne, comprennent 3 ouvrages importants. Le premier est une grammaire de la langue Mixteka ou de la Nouvelle-Espagne par le P. A. de Las Reyes, dominicain. Mexico 1593 (en Espagnol). Le second comprend les résultats d'une enquête philologique faite en 1812 sur les dialectes d'Alençon et de Mortagne. La grammaire et la phonétique y sont traitées accessoirement ; l'essentiel est le vocabulaire expliqué. Le troisième est un confessionnaire en langue Mixe avec des explications philologiques. Le premier et le dernier sont publiés par le Cte H. de Charency secrétaire de la Société.

Ce volume est non moins intéressant que les précédents et constitue une contribution précieuse de plus à la connaissance des langues et du langage. Les langues de l'ancienne Amérique ne sont pas le moins utiles pour la juste appréciation des procédés de l'esprit humain dans la formation du langage ; il est regrettable qu'elles ne soient pas mieux connues. Tout ceux qui se donneront la peine de parcourir les nombreuses pages de ces actes et d'en noter les points intéressants, seront largement récompensés de leur labeur ; chacun sera reconnaissant au savant secrétaire de la société de leur avoir fourni ces moyens d'étude.

LES RELIGIONS DE LA CHINE.

CHAPITRE III. ÉPOQUE DES HAN ET DES DYNASTIES SUIVANTES. (206 A. C. — 600 P. C.) (1).

Section I. Source principale.

Pour cette période de l'histoire de la religion chinoise, nous pouvons puiser des renseignements sûrs dans un document authentique expliquant toutes les cérémonies qui se faisaient pendant le courant de l'année. Cet exposé a un caractère officiel car il a été dressé par les ordres et sous la direction de l'empereur K'ien-long et comme il est entièrement inédit, nous croyons faire chose agréable et utile en le donnant à nos lecteurs sous sa forme originale ; ils y retrouveront l'esprit chinois, la pensée inspiratrice, bien mieux que dans tout exposé méthodique mais subjectif.

C'est un vrai calendrier de fêtes, un annuaire officiel de toutes les cérémonies publiques et privées.

Ce vaste ensemble de cérémonies, reproduit dans l'I-li de K'ien-long, se divise en six classes imparfaitement définies et dont nous devrons quelque fois déranger l'ordre primitif. Ce sont les sacrifices et fêtes en l'honneur :

1° Des ancêtres, des rois antérieurs et des hommes illustres ou qui ont bien mérité de la patrie.

2° Des esprits du ciel.

3° Des esprits terrestres.

4° Ou, pour diverses causes particulières.

5° Les consécrations, transports d'autels, etc.

6° Le labour des champs.

(1) Ces pages sont extraites d'une *Histoire de la religion chinoise*.

7° Les sacrifices à l'occasion de la mort d'un parent ou en l'honneur des ancêtres défunts.

8° Le culte des Ancêtres.

L'impérial éditeur a essayé d'y représenter toutes les cérémonies usitées dans l'antiquité et il en confond les diverses périodes comme cela se fait d'ordinaire depuis des siècles ; mais la vérité perce néanmoins en plus d'un endroit. D'abord en beaucoup de places, il est obligé de reconnaître que les rites sont perdus, qu'on n'en retrouve plus de trace si ce n'est dans les mentions incomplètes et accidentelles du Tcheou-li, c'est-à-dire que ces rites n'appartenaient qu'au peuple de Tcheou. Un autre fait non moins important nous est rapporté dans un texte que l'on trouvera plus loin, où nous voyons le prince de Lou refuser de recourir à l'intervention des nouveaux génies et s'en tenir à cette croyance des vieux Kings que la vertu suffit pour s'assurer la faveur de Shang-ti.

On remarquera spécialement, dans notre cérémonial, les passages qui concernent Shang-ti, le rôle exceptionnel attribué au Dieu chinois, qui domine encore le reste de l'univers, malgré le développement qu'ont pris les conceptions naturistes. C'est Shang-ti que l'on prie pour une heureuse réussite des produits du sol et non l'esprit de la terre (Sect. I § 8). C'est à lui qu'on demande la pluie (ibid. § 9). C'est lui qui est le maître des 5 éléments (ibid.) qui l'aident dans son action sur le monde (§ 13). A lui le grand sacrifice, les honneurs qui ne s'adressent à nul autre (§ 13-14). C'est pour lui que l'on sacrifie à la terre (§ 16). C'est à lui que l'on à recours en un grave danger (Sect. II § 5), etc.

Non moins remarquable est ce passage dont nous avons parlé plus haut et qui atteste la transformation des idées religieuses survenue en Chine avec le triomphe des princes de Tcheou (Sect. II. § 5). Les croyances du peuple vainqueur amenaient avec la multiplication des génies une classification qui devint partie intégrante de la constitution politique du nouveau royaume. Mais nous réservons ces détails au chapitre final du rituel.

TABLEAU DES RITES SACRIFICIELS.

Extrait de l'I-li de K'ien-long.

Section i. Culte des esprits du ciel.

§ I. *Annonce de la nouvelle année.*

La première cérémonie de l'année est l'annonce de la nouvelle lune qui commence le premier mois. L'année se compte par lunes ; il y en a 12 ou 13 selon qu'il a fallu ou non en ajouter une treizième pour rétablir l'ordre des 365 jours de l'année solaire. Les lunaisons sont inégales, le peuple ne peut calculer l'étendue de chacune et moins encore le moment du commencement de l'année. C'est pourquoi le roi doit le lui annoncer.

Conséquemment lorsque le premier jour de l'an est arrivé, le roi se tenant en son palais royal, demande la permission au ciel de l'annoncer et proclame alors cette arrivée. Les princes vassaux en font autant dans leur palais particulier.

Le héraut des édits impériaux appelé *Ta-sse-pan,* a la charge d'avertir le souverain de l'arrivée de la première lune. Quand il y a une lune intercalaire l'annonce ne se fait plus à l'intérieur du palais mais à la porte extérieure, au dernier jour de la lune précédente. La raison en est que le palais du prince a 12 salles ; le roi change chaque année de salle ; mais comme il n'y en a pas pour la 13e lune, il fait alors cette annonce à la porte de son palais.

Pour ce faire le roi doit se laver, se purifier le corps et l'âme et revêtir le costume de cérémonie.

§ II. *Offrande des prémices des quatre saisons, par le roi, les princes et tous les fonctionnaires* (1).

Au printemps les pêcheurs offrent un esturgeon royal. Le premier mois du printemps on offre une loutre ; le dernier, c'est encore un esturgeon royal que l'on présente à l'intérieur du palais ou de la maison. Au commencement de l'automne on offre une tortue ; au commencement de l'hiver on présente un poisson et à la fin, de nouveau, un grand esturgeon mâle. En tout, cinq offrandes de poisson. On n'en fait pas en été.

Au milieu du printemps le fils du ciel fait sacrifier des légumes dans l'adytum du temple ancestral, puis immole un mouton pour obtenir l'écoulement des eaux que l'hiver a congelées.

A la fin du printemps il présente un esturgeon royal dans l'adytum. Les gens inférieurs offrent un petit esturgeon. Les grands, un grand esturgeon de l'espèce à long museau.

Au premier été le Fils du ciel fait l'offrande du grain nouveau après l'avoir déposé en oblation dans l'adytum.

Au milieu de cette saison, il offre du millet avec un poulet et des cerises comme mets délicat. En outre le premier mois de l'été il présente les premiers produits de la saison dans son appartement intérieur. Au second mois, il offre du chanvre en sacrifiant un chien ; au dernier mois il sacrifie de nouveau un chien accompagné de riz et chaque fois il commence par une offrande de végétaux dans son appartement intérieur. On ne mange point de fruits nouveaux avant de les avoir offerts.

§ III. *Les rois et princes vont au devant des quatre saisons*.

A chaque nouvelle saison, le principe vital se présente sous un nouvel aspect et avec des virtualités différentes. Les chefs d'états doivent aller en saluer la venue et par

(1) Le texte ne nous dit pas à qui est faite cette offrande, mais il n'est guère douteux que ce ne soit à Shang-ti.

reconnaissance et pour qu'il prospère. Ils y vont comme on va au-devant d'un hôte qui arrive.

Trois jours avant l'arrivée du printemps, le grand annaliste l'annonce au chef de l'état. Celui-ci proclame alors que tel jour le printemps commencera et que la vertu principale du principe vital sera dans le bois, dans les végétaux (1). Le souverain jeûne (2) et se purifie. Le jour de l'arrivée du printemps, il conduit lui-même ses ministres, les princes et les tafous (3) pour aller recevoir le printemps dans le faubourg de l'est (4). Puis il retourne à la cour et y donne audience aux grands qui l'ont accompagné. Après cela il donne ordre à ses hauts conseillers de propager la vertu, de récompenser le peuple selon ses actes, de ne rien faire qui ne soit juste et convenable.

Toutes les mêmes cérémonies se répètent à l'arrivée de l'été comme à celle de l'automne. A ce dernier moment, le souverain récompense les généraux, officiers et soldats qui se sont distingués dans le service militaire. En hiver même chose ; le souverain récompense les fonctionnaires et autres personnages morts pour le bien de l'état (en leur conférant des titres posthumes) et donne des témoignages de bienveillance aux veuves et aux orphelins. En été il distribue honneurs et récompenses aux princes. Le lieu de la cérémonie passe d'un faubourg à l'autre, de l'est au sud, puis à l'ouest et au nord.

§ IV. *Sacrifice des quatre saisons.*

Pour cette cérémonie le chef de l'état sacrifie de petites victimes, moutons ou porcs ; on immole la victime sur un autel en forme de petit tertre ; puis on l'enterre. Le reste se fait comme aux sacrifices ordinaires. Le but de ce sacrifice est d'obtenir le cours normal (des saisons et la prospérité pour la terre).

(1) La vertu essentielle du printemps est de faire naître les plantes.
(2) S'abstient de plaisir, de viande, de coïtus, etc.
(3) Magistrats supérieurs, chefs d'une division de l'empire.
(4) Il y sacrifie au maître du ciel, à Shang-ti.

§ V. *Les chefs d'état vont saluer l'arrivée des grands froids et des grandes chaleurs.*

Les sacrifices du § IV ont lieu au commencement de la saison ; ceux-ci se font au jour médial alors que le froid et la chaleur sont le plus intenses et pour qu'ils ne deviennent point nuisibles à la terre et aux hommes.

Lorsque le milieu du printemps est arrivé on va, lorsque le jour est plein, saluer l'arrivée de la grande chaleur. On bat le tambour et l'on joue des airs appropriés pour l'arrêter. Pour prévenir le trop grand froid on va le saluer, le jour médial de l'automne, à minuit.

Le sacrifice se fait dans une vallée, une caverne, contre la chaleur ; et sur un monticule en plein champ, contre le froid.

Un autre sacrifice réservé aux chefs d'état est offert au génie du froid. Le deuxième jour de la septième lune on brise la glace ; le lendemain on la perce jusqu'à sa plus grande profondeur ; le 4e jour de bon matin on sacrifie un bélier et l'on offre de l'ail, pour faire fondre l'eau gelée.

Quand le soleil est au verseau on emmagasine la glace ; quand il est aux Pleïades on va la prendre dans les cavernes où elle a été entassée pour s'en servir dans les occasions solennelles.

Lors de l'emmagasinement, on offre une victime noire (1) et du millet (2) à l'esprit qui préside au froid (3). Lorsqu'on va en prendre (pour les divers usages) on doit porter sur soi un arc de bois de pêcher (4) et une flèche de jujubier pour écarter les mauvais esprits et les accidents. Quand on emmagasine la glace au temps voulu et selon les rites prescrits, l'hiver n'a point de froid excessif, ni l'été de chaleur nuisible. Le printemps est sans brise glacée et l'automne sans pluie destructrice. Le tonnerre

(1) Un mouton.

(2) Graine noire dont on fait de la liqueur à présenter aux esprits.

(3) C'est celui des régions ténébreuses du Nord ; c'est pourquoi tout doit être noir.

(4) Cet arc est, en temps ordinaire, suspendu à travers la porte de la maison pour écarter les mauvais esprits.

gronde mais ne dévaste rien, la grêle et les épidémies ne descendent point ; le peuple est exempt de toute calamité qui donne la mort. Maintenant on se contente d'aller chercher la glace sur les fleuves, sans en faire provision ; aussi tous les fléaux célestes et terrestres accablent le peuple.

† § VI. *Oblation des chefs d'état aux esprits préposés au peuple et aux soldes et tributs.*

« Ces esprits sont des constellations. Cette cérémonie est exclusivement propre au Tcheou-li ; aussi les rites en sont-ils complètement perdus. » (1) Comme il a été dit plus haut, ces croyances et ces cérémonies propres au peuple de Tcheou ont disparu avec sa suprématie.

† § VII. *Cérémonie de la divination de l'année.*

En cette cérémonie on consultait le sort pour savoir si l'année qui s'ouvrait serait prospère ou malheureuse. C'est encore une cérémonie perdue comme la précédente.

† § VIII. *Prière pour une heureuse année.*

Ces rites sont également tombés dans l'oubli. On s'en tient aux usages et aux traditions concernant la visite des conseillers auliques et des ministres aux chefs d'état. On joue du luth et frappe le tambour pour honorer le premier agriculteur et on lui offre des mets délicats, une et deux fois, pour obtenir les produits de la terre nécessaires à l'entretien du peuple. C'est ainsi que les ministres et tafous qui ont des terres en fief inaugurent les travaux des champs. Le roi et les princes en font autant. Au commencement de l'hiver et du printemps et à la fin de cette dernière saison, ils prient pour le bien de l'agriculture et pour la prospérité de l'année. Au commencement du printemps, le Fils du ciel prie pour l'année qui s'ouvre,

(1) Nouvelle preuve de la transformation religieuse opérée par les Tcheous. Les † indiquent leurs rites propres, disparus avec eux.

sous la voûte du ciel. Il prie Shang-ti pour la réussite des produits alimentaires du sol. Il offre un sacrifice dans le faubourg et fait une libation. Aujourd'hui l'empereur prie dans son palais.

§ IX. *Sacrifice pour obtenir la pluie.*

Ce sacrifice appartient aux rois, aux princes vassaux et aux chefs de districts. Cela se fait au printemps et en automne. A cette occasion les chefs de districts *(Tang-tching)* rassemblent le peuple et lui lisent les lois de l'état. Quand on sacrifie aux esprits *(shen)* du soleil, de la lune et des autres astres (Rites des Tcheous), les frimas et la neige intempestifs sont conjurés. Par le sacrifice aux esprits des fleuves et des montagnes les ravages des eaux et de la sécheresse sont prévenus.

Ceci concerne les préfets. Les rois et princes ont d'autres rites. Au milieu du printemps le Fils du ciel prescrit aux fonctionnaires compétents de prier pour le peuple et d'offrir des oblations aux esprits des montagnes, des fleuves et des sources puis de présenter à Shang-ti le grand sacrifice pour la pluie. A cet effet on doit employer tous les instruments du culte et la musique. Il prescrit en même temps de prier les esprits des fonctionnaires qui ont bien mérité du peuple, afin d'obtenir une abondante récolte.

Dans le grand sacrifice à Shang-ti pour la pluie on fait un autel en forme de tertre et l'on sacrifie ainsi au Maître des 5 éléments.

† § X. *Prière pour conjurer les mauvais esprits, les sécheresses et épidémies.*

Il ne reste encore ici que les rites du Tcheou-li. Les honneurs rendus aux esprits s'adressent en hiver aux esprits du ciel et aux Mânes des hommes ; en été, aux esprits terrestres et à ceux qui animent les êtres *(Wuh-kvei)*. Par le sacrifice de conjuration on écarte les calamités qui peuvent affliger un état, les maladies et deuils qui accablent les peuples.

† § XI. *Prières d'appaisement et de conciliation.*

Ceci est encore propre au Tcheou-li. Il s'agit d'augurer des prodiges parus dans le ciel et d'apaiser celui-ci, de se concilier sa faveur. Par ce moyen, on assure la concorde entre l'homme et les esprits du ciel ; on doit l'établir de même entre l'homme et les esprits terrestres. Le magistrat appelé Shi-tsin examine toute l'année les phénomènes extraordinaires et les explique pour rassurer le peuple.

§ XII. *Sacrifice dit des 4 Wang.*

Ce sacrifice est réservé au Fils du ciel. Le sens du mot *wang* est incertain. Pour presque tous c'est un culte rendu aux montagnes et fleuves comme le dit le Shu-king ; pour quelques-uns c'est le sacrifice au soleil, à la lune, aux planètes et aux étoiles, principalement aux signes zodiacaux, culte introduit par les Tcheous. Mais le nombre 4 et la forme du caractère prouvent que ces explications sont fausses. En réalité *wang* signifie regarder au loin avec respect et émotion *(Shuo-wen* h. v.*)*. *Wang* est la cérémonie par laquelle le souverain va saluer les grands corps et les phénomènes célestes, pour exprimer la reconnaissance des hommes et demander la continuité de leur cours régulier et bienfaisant, quel qu'en soit d'ailleurs l'auteur et la cause. C'est toujours le fruit de la croyance à l'influence de la prière sur l'action des éléments.

On offre un bœuf entier dans les 4 banlieues. Le chef de la musique joue de la flûte, ou chante le Wân liu et l'on danse. Les chefs des troupeaux sacrifient des victimes de la couleur de la région où ils habitent. L'autel du ciel est un tertre arrondi, appelé « le palais royal », celui de la terre une profondeur, une caverne que l'on nomme « l'éclat de la nuit ». Celui des étoiles a pour nom « le sacrarium de la profondeur. Le fils du ciel salue le soleil en dehors de la porte de l'orient, tenant en main le sceptre noir.

† § XIII. *Sacrifice du souverain aux 5 empereurs* (1).

C'est le sous-chef des cérémonies, Siao-tsong-pe, qui leur sacrifie dans le faubourg de l'ouest. Il fait construire une tente et un banc. Le roi y assiste en vêtement de peau noire. Le chef des cérémonies porte le sceptre blanc et choisit des victimes de la couleur de l'ouest.

Cela se fait au commencement des 4 saisons. En annonçant les saisons produites par les esprits on sacrifie au lieu de séjour de ces êtres surhumains. Le chef des étables sacrificielles renferme les victimes, les nourrit pendant 3 mois et désigne celles qui sont belles et sans taches pour être choisies. Dix jours avant l'époque fixée, le grand intendant va, à la tête des officiants, consulter le sort sur le choix du jour et annonce celui qui a été désigné. On lave et prépare tous les ustensiles, on apporte les offrandes. Le souverain, aidé du grand intendant, donne le coup de mort à la grande victime et présente les oblations. On offre du vin aromatisé, on présente le feu et l'eau pure.

Mais qu'est-ce que les 5 Tis ? Kong-tze, est-il rapporté, répondit un jour à cette question : « J'ai entendu dire des vieillards que le ciel a 5 éléments qui forment et achèvent les êtres ; leurs esprits sont les 5 tis ». Les cinq éléments aident Shang-ti chacun en sa vertu particulière et c'est pourquoi ils sont appelés *Ti*.

Au dernier jour de l'automne, le grand chef de la musique doit aller au collège impérial pour exercer les étudiants au jeu des instruments à vent. Ce même mois on fait le grand sacrifice à Shang-ti, sacrifice qu'aucun autre n'atteint en aucune manière.

§ XIV. *Sacrifice Lui à Shang-ti.*

Il se fait pour l'état, en cas de grande calamité ou nécessité. On y apporte et consulte la tortue. Pour le souverain on pose un banc recouvert d'un tapis et l'on arrange

(1) On verra plus loin que les Chinois eux-mêmes ne savaient plus de qui il s'agissait.

autour de ce siège le grand écran jaune à haches. Le souverain s'y rend tenant en main le sceptre et les tablettes de jade, et portant tous ses joyaux. L'intendant des métaux précieux apporte les pings ou tablettes d'or qu'on offre à Shang-ti. On prépare tous les instruments que le Sseshang examine avec soin. On renettoie et orne tout spécialement les vases à vin. Tous les préparatifs se font avec un soin extraordinaire ; on immole un bœuf, on présente du vin, du grain de millet, des légumes et des fruits ainsi que des viandes.

§ XV. *Sacrifice à Shang-ti dans le Ming-Tang* (1).

Ce sacrifice a lieu au dernier mois de l'automne dans le Ming-tang et selon les rites établis par Wen-wang. Ces rites sont perdus et maintenant on suit ce qui est indiqué dans les Commentaires du Hiao-king ou « Livre de la piété filiale ». C'est le sacrifice le plus important. Les saints l'estimaient si haut qu'ils pensaient ne pouvoir jamais en atteindre la pensée fondamentale et la portée ; c'étaient les offrandes suprêmes. Les êtres reçoivent leur forme de Shang-ti et l'homme de son père ; c'est pourquoi les Tcheous associaient Wen-wang au sacrifice d'automne parce que Shang-ti est proche comme Wen-wang ; ils associaient Heou-tsi au ciel parce que tous deux sont éloignés.

§ XVI. *Sacrifice au ciel sur un tertre arrondi.*

Ce sacrifice avait lieu dans le faubourg du sud sur un tertre rond comme le ciel et on y associait Heou-tsi (2). Ces rites sont aussi perdus. (Son but final était Shang-ti).

Le Grand Maître de cérémonie, au sacrifice impérial, assistait au sacrifice à Shang-ti du ciel suprême. Il portait le bâton couleur d'azur ; les victimes et les pièces de soie déposées en offrande devaient être de la même couleur. Le

(1) La grande salle d'honneur du palais.
(2) L'ancêtre présumé des Tcheous.

souverain alors doit porter ses vêtements royaux et la grande robe de peau de mouton noir. Les assistants en font autant et suivent le char, accompagnés de deux gardes portant la lance. La victime est un jeune veau.

SECTION II. CULTE DES ESPRITS TERRESTRES.

§ 1. *Les cinq oblations du culte privé.*

Ces cinq cérémonies s'adressent aux esprits de la porte intérieure de la maison (1), du foyer, de la cour intérieure, de la porte extérieure et des chemins. Elles concernent tous les dignitaires depuis le roi jusqu'au plus simple fonctionnaire. Les anciens rites sont perdus ; aujourd'hui on fait les oblations selon les explications des commentaires des Kings et la tradition.

A. *Oblations à la porte intérieure.* Elles se font au printemps.

On place une natte dans la partie S. O. du temple ancestral du côté du sud. On pose la tablette figurant l'esprit (ou censée être son siège pendant l'offrande) à l'ouest en deça de la porte intérieure. Puis on remplit une

(1) Le palais des princes et la demeure des magistrats étaient construits de la manière suivante : une cour d'abord fermée par un mur qui la séparait du chemin et dans ce mur, la grande porte (*ta men*). Au fond de la cour, un autre mur avec une porte, *men*, donnant accès à un vestibule (le vestibule intérieur, *Tchong-liu*) : dans ce vestibule deux escaliers de 5, 7 ou 9 marches selon le rang du maître du logis, l'un à l'est, l'autre à l'ouest. Par ces marches on monte dans la première place, la grande salle d'audience *Tang*, place ouverte, vaste et soutenue par des piliers. Au fond, les salles intérieures et magasins etc. (*shih*). A droite et à gauche, les appartements privés, chambres à coucher, cabinets, etc. (*fang*). Au-delà, la cuisine. Parfois deux ailes de bâtiments s'avançaient à droite et à gauche jusqu'au chemin. Le temple ancestral était dans la cour à l'est.

Telle est la forme supposée nécessairement par les descriptions de l'I-li. Pour d'autres et ceci est peut-être propre aux particuliers, le *tchong-liu* est au centre. Mais d'après l'I-li la porte du *shih* donne dans le Tang. Les maisons étant orientées au sud, et la porte placée un peu à l'est, il s'en suivait que le coin sud-ouest était le plus éloigné de l'entrée, le plus *reconditus* et l'endroit le plus honorable. — Le passage du Lun-yu III, 23 où il en est question signifie : A qui faut-il donner le rang d'honneur, au coin S. O. ou au foyer ? et il ne s'agit pas de sacrifice comme le pensait *M. Puini* (MUSÉON 1886, p. 193) mais bien de ce principe en vertu duquel, par exemple, le quartier du S. O. était réservé aux parents et ne pouvait être occupé même par le fils aîné. Voir ma traduction de l'*I-li*, p. 393.

coupe de liqueur douce. On met la rate et les reins de la victime sur un plat et on pose celui-ci, en offrande, près de la tablette du côté du nord. On place ensuite le riz sacrificiel à l'ouest de ce plat ; on présente le millet en priant, puis la viande, puis la liqueur, chacun trois fois ; la viande et la rate une fois, les reins, deux fois. On sert un repas. On met les mets sur la grande natte de la salle du S. O. On reçoit ses invités à la porte intérieure ; et le reste comme au sacrifice du temple ancestral.

Ceux qui n'ont pas de temple mais simplement une salle, ne posent pas de tablette représentative.

B. *Sacrifice au foyer*. Il se fait en été.

On pose d'abord une natte au coin S. O. de la porte extérieure du Temple ancestral, vers l'est et l'on met la tablette dans la niche au-dessus du foyer. Le foyer est en dehors du temple, du côté Est de la porte. On pose la natte dans le sens du foyer. On pose sur le plat, les poumons, le cœur et le foie de la victime et on les met en oblation à l'ouest de la tablette. On y ajoute un plat de riz que l'on offre trois fois en priant ; le cœur, les poumons et le foie ne sont offerts qu'une seule fois. Après cela on prépare le repas, comme il est dit au § A.

C. *Oblation à la cour intérieure* (1) ; à la fin de l'été.

On pose la tablette dessous la fenêtre (2). On offre le cœur, les poumons et le foie de la victime, chacun une fois. Le reste comme à B.

D. *Oblation à la porte extérieure* ; en automne.

Pour cette cérémonie, on se tourne vers le nord ; on pose la tablette contre le battant droit de la porte extérieure. On offre le foie, avec les poumons et le cœur, les posant au sud de la tablette ; puis un plat de riz à l'est. On présente la viande puis le foie ; les poumons et le cœur, chacun une fois. Le reste comme au sacrifice précédent.

(1) Place ouverte au milieu de la maison et par où le jour venait. La représentation de l'esprit de la terre était posée au milieu comme dans son appartement propre ; on y sacrifiait.

(2) Ou l'ouverture qui en tient lieu.

E. *Oblation aux chemins* ; en hiver.

Se tenant tourné vers le nord, on pose la tablette sur un tertre. On présente les reins et les poumons sur un plat au sud de la tablette et un plat de riz à l'est du premier. On offre la viande et les reins une fois ; les poumons, deux fois. Tout le reste se fait comme aux autres oblations.

En hiver le principe réceptif se condense et se parfait ; c'est pourquoi on fait des offrandes aux esprits des chemins. Le chemin est à l'ouest, en dehors de la porte extérieure. Le tertre doit avoir deux pouces de haut et cinq pieds de large ; le dessus a 4 pieds de tour.

§ II. *Rites des lustrations pour écarter les maux du royaume.*

A la fin du printemps le Fils du ciel ordonne les lustrations pour le bien de l'état. A chacune des neuf portes de la capitale on met en pièces les victimes pour développer complètement le principe actif du printemps. Au milieu de l'automne, le Fils du ciel fait faire les lustrations pour favoriser le principe actif de l'automne. A la fin de l'hiver, il ordonne aux fonctionnaires spéciaux de faire les grandes lustrations, de mettre en pièces un grand nombre d'animaux et de promener au dehors un bœuf en terre (fait exprès à cette fin), pour dissiper les influences de l'hiver. Ces lustrations ont lieu aux chefs-lieux d'états et de divisions territoriales.

Lorsque les gens de l'endroit où il se trouvait faisaient ces cérémonies, Kong-tze se tenait au haut de son escalier en habit de cour pour témoigner de son respect.

§ III. *Sacrifices de déprécation et d'imprécation.*

Ils se font à la limite du faubourg. Le chef des bergeries amène un agneau ; les assistants le présentent. Le prieur inférieur récite les prières de déprécation pour demander fortune et bonheur, une année d'abondance, des pluies au moment propice, pour apaiser les vents et la sécheresse, écarter les guerres, éloigner les maladies et empêcher les fautes de se commettre.

† § IV. *Sacrifice de remerciment, à la fin de l'année, pour les biens obtenus.*

Ce sacrifice est offert par les rois, les princes et les chefs de districts, grands et petits.

Lorsque l'année est sur le point de finir, on sacrifie à tous les esprits. Le fils du ciel sacrifie à huit esprits, c'est-à-dire à ceux des moissons, de la culture, du labourage, de l'intendance des champs et fossés, des bêtes sauvages, des digues, des eaux, des insectes, vers, etc. des champs. Le dernier mois de l'année on recueille des objets de toute nature et on les présente en demandant, pour eux, la prospérité.

Dans ce sacrifice on prend comme génie principal, l'inventeur de l'agriculture ; on offre aussi aux anciens chefs des travaux agricoles ; on en fait autant quant aux diverses espèces de céréales pour remercier de la production des fruits de la terre.

La culture, le labourage ainsi que l'intendance des champs et des fossés, les chats et les loups, étaient les objets des principaux devoirs d'humanité. Aussi les anciens sages les accomplissaient avec un soin spécial et pour ces bienfaits ils témoignaient leur reconnaissance. Aux chats parce qu'ils mangent les rongeurs des champs ; aux loups parce qu'ils détruisent les sangliers. C'est pourquoi ils leur sacrifiaient. Ils sacrifiaient aux constructeurs de digues et de canaux en disant : « que la terre restaure son sol (et ne laisse point de déclivité) ; que l'eau suive ses canaux et ses digues, que les insectes ne surgissent point dans les champs ; que les plantes et les arbres retrouvent leur sol humide nécessaire ». Ainsi portant des robes blanches et des bonnets de peau, ils escortaient la fin de l'année. Portant des ceintures de dolychos et un bâton d'amandier et comme frappés d'un deuil, ils faisaient le sacrifice dit *tchā* « demande » et accomplissaient ainsi le suprême devoir de bonté et de justice.

Quand ils sacrifiaient avec le bonnet et les vêtements jaunes, c'était pour obtenir le bien et le repos des agriculteurs. Les campagnards portaient alors des chapeaux de paille jaune.

§ V. *Sacrifice aux esprits des 4 régions par le souverain, les princes, les villes et les familles.*

Le fils du ciel et les princes sacrifient pour les rois et les princes qui ont habité leurs états respectifs et n'ont pas laissé d'héritiers. Sieh, ministre de l'instruction, par qui le peuple fut conduit à une vie parfaite, Ming qui pour remplir les devoirs de sa charge périt dans l'eau, tous deux ministres pleins de mérite des âges passés, sont admis dans le canon du sacrifice.

Le fils du ciel sacrifie à tous les esprits ; les princes à ceux qui résident dans leurs domaines mais point aux autres.

Le chef de cérémonie, quand il découpe les victimes, sacrifie aux 4 régions et à tous les êtres. A ce sacrifice, le préposé aux parfums en fait brûler dans des cassolettes. Le chef des tambours fait danser la danse des plumes (1). Le sacrifice aux cours d'eau et aux vallées se fait dans une caverne. Celui aux montagnes, collines et forêts, sur un tertre.

† § VI. *Sacrifice des Rois et princes aux montagnes, forêts, rivières et lacs. Sacrifice du roi aux cinq monts sacrés.*

Le roi sacrifie à tous ces objets sacrés de son royaume ; les princes le font à ceux de leurs domaines ; ils ne sacrifient point aux 5 monts sacrés, ni aux montagnes célèbres, ni aux grandes mers intérieures qui ne concernent que le souverain universel.

Tous ces rites sont perdus ; on n'en sait plus que ce que l'on trouve accidentellement dans les commentaires des Rituels.

Le souverain fait sacrifier aux montagnes, fleuves, forêts et lacs en offrant des victimes sans tâche, du sexe mâle ; pas de femelles. Au milieu de l'hiver il prescrit d'adresser des prières aux 4 mers, aux grands fleuves, aux sources célèbres des rivières, aux marais profonds, aux puits et à leurs sources.

(1) Pantomime exécutée en tenant en main de longues plumes.

C'est le sous-chef de cérémonie qui fait les oblations aux montagnes et aux fleuves. Quand il sacrifie aux montagnes et aux forêts, il fait une représentation de l'esprit qui y préside et on la pose sur un monticule. Le grand chef des cérémonies préside au sacrifice des cinq monts sacrés ; il oint de sang les victimes et les instruments. Au sacrifice des montagnes, forêts, fleuves et lacs, on plonge la victime dans l'eau. En ce cas on dissèque la victime pour en examiner l'intérieur. Ce sont des moutons qu'amène le chef des bergeries. On présente des plantes odoriférantes. Le chef de la musique royale fait exécuter des chants, de la musique et des danses. Au sacrifice des monts et fleuves on exécute des danses militaires.

§ VII. *Sacrifice aux génies du sol et des céréales par les districts, les campagnes, les villes et les familles.*

Chaque champ devait avoir son protecteur et du sol et de ses produits. Les familles pouvaient par elles-mêmes constituer le génie protecteur de leurs champs et lui faire des oblations à son gré. Pour les divisions territoriales c'était le préfet ou le sous-préfet, selon le cas, qui l'instituait ; mais il ne pouvait le faire de lui-même ; il devait convoquer le peuple, choisir le génie protecteur de commun avec l'assemblée et l'instituer au nom de tous. Quand il sacrifie à ce génie, il réunit le peuple et lui donne lecture des lois.

Sacrifice des Rois et des Princes aux mêmes génies.

Quand on fonde un état, on lui donne et constitue ses génies protecteurs spéciaux. On construit le palais et l'on élève à droite le sanctuaire de l'esprit de l'état et à gauche le temple ancestral. Le sanctuaire de l'esprit se compose d'un tertre au milieu d'un champ avec un mur d'enceinte. Les officiers du roi et ceux des princes tracent et font construire ce mur : en chaque état, pour son génie. Dans ce champ on plante un arbre que l'on constitue

Maître du champ ; en chaque pays on prend l'arbre qui lui est propre (1). L'esprit du lieu s'appelle *Shé*. Celui que le roi constitue pour l'état est le *Ta-shé* « grand Shé » ; il s'en choisit un pour ses domaines propres ; c'est le *Wang-shé* « Shé du roi ». Les princes ont de même un Shé de l'état et un Shé du prince (Koue-Shé et Heou-Shé). Les Shé-tsi du pays ont leur siège à la capitale. Les maîtres des champs des particuliers, dans leurs champs.

L'autel du Ta-shé était en plein air et sans couverture afin que le principe actif du ciel et de la terre pût y pénétrer. Quand un état avait perdu son indépendance on couvrait son autel d'un toit afin que la substance du ciel n'y parvînt plus.

Le Fils du ciel y sacrifiait des bœufs ; les princes des moutons et des porcs. On présentait des plantes aromatiques et l'on se servait de vases ornés de nuages peints. On dansait la danse *fa* et l'on battait des tambours à 6 faces.

Les maisons avaient leur Shé-tsi dans la cour du milieu et on y faisait les offrandes. Au printemps quand on partait pour les grandes chasses militaires, le commandant général de la cavalerie faisait prendre des animaux tués pour les offrir au génie des champs.

† § VIII. *Sacrifice du roi à l'esprit de la terre.*

Ce sacrifice se fait au solstice d'été dans le faubourg du nord et l'on y associe Heou-tsi (2). Ces rites sont perdus. On en est réduit aux dires des commentaires récents. A ce sacrifice tout doit être jaune ; l'insigne du grand Maître des cérémonies, tout comme les victimes, les soies offertes. On enterre la victime sous un monticule. Ses cornes doivent être très petites, naissantes à peine.

(1) Il n'y a donc pas lieu de donner à ce choix un sens mythique, comme on l'a fait.

(2) L'ancêtre originaire des Tcheous ce qui démontre que ce sacrifice a été institué par eux. D'ailleurs le mot « roi » indique comme au § précédent qu'il s'agit d'eux seuls.

§ IX. *Concurrence d'une mort avec un des sacrifices expliqués ci-dessus*

Ceci s'applique non seulement aux cas de mort, mais à ceux d'éclipse, incendie ou tout autre accident grave et concerne tous les dignitaires depuis le roi jusqu'aux derniers fonctionnaires. Ces rites sont perdus ; on n'a plus que ce qui est au L. V. du Li-ki. La mort du souverain, l'enterrement de la reine interrompt le sacrifice déjà commencé. En cas d'éclipse, d'incendie, si la victime a été immolée il faut achever en hâte ; si non, non.

Entre la mort du souverain et son ensevelissement, on ne fait point les sacrifices domestiques. Pendant l'enterrement ils sont aussi suspendus. Aux sacrifices funèbres pour un grand fonctionnaire, alors que tout est prêt, il y a 9 causes d'interruption : la mort du souverain, l'enterrement de la reine, une éclipse, un deuil de trois ans survenant en ce moment, etc. etc.

Section III.

Rites des circonstances particulières et accidentelles.

§ 1. *Collation de charges ou de titres.*

Cela se faisait dans le grand temple, pour montrer que le souverain ne faisait pas cela de lui-même et lui seul. Il y procédait le jour d'un sacrifice. Après la première offrande du vin, le souverain descendait et allait se mettre au haut des marches de l'est (1) du coté du sud. Les gens méritants auxquels il faisait quelque faveur venaient se mettre devant lui regardant le nord. Le grand annaliste se plaçait à la droite du roi et lisait ses instructions. Les récipiendaires s'inclinaient deux fois jusqu'à terre, et prenaient leurs diplômes. Puis ils retournaient chez eux et allaient les présenter à leur ancêtre dans leur temple ou leur salle.

(1) Voir la note, p. 123.

§ II. *Consultation du sort pour la prise de possession du pouvoir souverain.*

C'est le sous-chef de cérémonies qui la fait. Car il convient que l'on choisisse un jour prospère. Pour cela il fait les cérémonies ordinaires de consultation de la tortue et de la plante sacrée et présente des soies, des insignes de jade.

§ III. *Fondation d'état ou de ville.*

Quand il s'agit de conférer un des grands fiefs, le Grand prieur va l'annoncer à l'esprit de la Terre, sacrifie des victimes et présente des objets précieux, soies etc. Quand on fonde une cité, le souverain vient établir le palais, et la reine, le marché. L'intendant de la reine sacrifie des petites victimes. Tcheou Kong, en semblable occasion, sacrifia deux bœufs dans le faubourg et le lendemain il offrit au génie de la terre un bœuf, un mouton et un porc.

§ IV. *Réunion, visite des grands vassaux.*

Lorsqu'un grand feudataire se rend à la cour du Fils du ciel il l'annonce au temple ancestral et fait une oblation. Il sort ensuite en habit de cour et envoie un de ses officiers annoncer son départ aux génies de la terre et des céréales, aux ancêtres, aux montagnes et aux fleuves, s'il doit en traverser quelqu'un. A chaque annonce il présente une victime et des objets précieux. A son retour il l'annonce aussi à ses ancêtres. Quand le Fils du ciel fait ses tournées d'inspection, en chaque localité importante, il brûle le grand bûcher. Sur les montagnes célèbres il monte, s'élevant ainsi vers le ciel et fait ses offrandes à Shang-ti dans le pourtour ; alors le vent, la pluie, le froid et le chaud, sont tous favorables et gardent la juste mesure.

Quand on part pour la chasse des bêtes féroces ou sauvages, on l'annonce aux ancêtres. Cela se fait aux 4 saisons ; on sacrifie un blaireau de couleur uniforme. On l'annonce également à l'Esprit du sol mais sans poser aucune tablette. C'est l'intendant des chasses qui présente la

victime et arrange les places des assistants. Le prieur des chasses récite les prières et les invocations.

Après la chasse, tout le monde revient au lieu désigné, apportant son gibier qu'on offre sur l'autel de l'Esprit. On annonce le retour puis on partage le gibier. On fait aussi des offrandes et des libations dans le temple ancestral. Le sous-chef des cérémonies conduit tous les employés de la chasse faire offrande dans la banlieue, puis il leur distribue le gibier qui n'a pas été réservé pour la cour.

† § V. *Sacrifice au commencement d'une expédition pour châtier des rebelles ou des princes coupables de quelques crimes.*

Ces rites, perdus depuis longtemps, ne se retrouvent que dans les conjectures des commentateurs. Quand le Fils du ciel ou son représentant part pour châtier des rebelles, il fait le grand sacrifice à Shang-ti, une oblation au génie du sol et aux ancêtres. Arrivé au lieu de l'expédition on offre le sacrifice dit *ma*, pour le succès des opérations. L'expédition une fois achevée et les coupables arrêtés, le Fils du ciel retourne offrir une libation dans le collège impérial, pour y annoncer le jugement et le châtiment des criminels.

Pour le premier sacrifice le sous-maître des cérémonies va, à la tête des prieurs, former l'enceinte de l'autel du Shé et y amène le char portant les tablettes des ancêtres. Il assiste le général sacrifiant et les prieurs font les cérémonies des 4 Wangs.

Dans un grave danger le chef des cérémonies fait le sacrifice *Lui* à Shang-ti ainsi que les 4 Wangs. Le Sse-shi ou chef suprême des sacrifices ordonne à tous les gens du royaume d'en offrir également. Le grand prieur, quand une calamité menace un pays, fait des offrandes au Shé-tsi et des prières aux esprits. Les préfets de ville, en cas d'invasion de brigands, ordonnent également des prières et des offrandes dans la cité. En cas d'éclipse, le chef de l'état s'interdit les réjouissances ; on bat le tambour guerrier près de l'autel du génie de la terre ; tous les princes

lui offrent des rouleaux de soie. On bat également le tambour dans le temple ancestral et les annalistes récitent des prières.

Toutefois cela ne se fait pas toujours ainsi ; ce n'est qu'au cas où l'éclipse arrive après que le soleil a passé la ligne équinoxiale et avant les solstices. S'il parait une comète menaçante ou un autre phénomène stellaire du même genre on doit faire des offrandes aux génies du feu et de l'eau. Telle fut la pratique sous les Tcheous. Mais ce n'était pas l'usage originaire. La 26[e] année du prince regnant Tchao de Lou, il parut une comète flamboyante sur l'état de Tsi. Le Chef de cet état voulut faire faire un sacrifice propitiatoire. Mais un sage l'arrêta en lui rappelant les vers du Shi-King III. 1. 2. V. 3 où il est dit que la bonne conduite seule assure le bonheur et que, quand on agit mal et persévère, les sacrifices ne peuvent être utiles.

Les rites à suivre en cas d'inondation, de chute de montagne et autres fleaux semblables sont perdus. L'impérial auteur nous apprend qu'en cas d'inondation on peut offrir des soies aux esprits mais point battre le tambour qui est réservé aux éclipses.

En cas de maladie grave, de danger de mort on prie les esprits comme il est dit au Lun-yu ; on fait des oblations aux cinq génies familiers. Le chef des chasses appelle sur lui le mal qui menace le souverain si c'est lui qui est dangereusement malade. En tout phénomène inquiétant, en tout changement subit, sur la terre ou dans le ciel, on prie et fait des offrandes. Les cas varient à l'infini et l'on ne peut énumérer tout ce qui se trouve dans l'histoire et la tradition relativement à ce point.

§ V. *Rite des serments.*

Chaque prestation de serment se fait devant les ancêtres. Chacun prépare sa victime selon la qualité de ses terres et l'amène au lieu du rendez-vous. Le *Sse-*

meng (1) présente les victimes, les prières et le vin. Les prières consistent surtout en l'annonce du fait. Le Sse-meng prépare le texte du serment ou de l'imprécation ainsi que les prières et les imprécations. Ceux qui prêtent le serment prennent du sang de la victime et s'en oignent le corps en invoquant les esprits.

§ VI. *Offrandes à la cible.*

Au concours de tir à la cour ou au chef-lieu de district, avant le tir, on présente des offrandes au but. (Mais les commentaires de l'I-li disent que ces offrandes s'adressent à ceux qui gardent le but et constatent le sort des coups tirés). Ces offrandes consistent en spiritueux, et en viande séchée ou hachée avec sauce de daupe.

§ VII. *Offrandes au foyer.*

D'après les commentaires impériaux ces offrandes sont présentées à l'esprit d'une matrone d'autrefois, à la première qui ait cui des aliments et non à l'esprit du feu ; ils le prouvent par ce fait que les instruments et vases de ces offrandes sont ceux que l'on emploie dans les cuisines. On y présentait un seul plat, une seule coupe pour la libation.; tous deux des vases de cuisine. Le mot employé ici *gao* indique toutefois la partie la plus reculée et cachée de la maison ; ce serait peut-être mieux encore le garde-manger, le magasin à provision.

Section V. Des consécrations.

Elles se font en frottant avec du sang l'objet à consacrer. Il en a été déjà parlé à l'article du Tcheou-li. Nous ajouterons seulement ce qui a quelque importance.

I. Ce que l'on doit avant tout consacrer par l'onction du sang c'est le temple ancestral ou *tsong miao*. Pour cela le souverain revêtu d'habits noirs vient se placer à la porte extérieure de ses appartements et prie ses ancêtres, tourné vers le sud. Les assistants sont vêtus de même. Le

(1) Préposé au serment.

Tsong-jin dit alors : Veuillez ordonner d'oindre ce temple de sang. Le souverain répond : j'y consens.

On entre dans les appartements. Le chef de cuisine amène un agneau après l'avoir lavé. On entre dans le temple, on se met au sud du pilier auquel on attache la victime ; tous se tournent vers le nord (comme des sujets devant leur roi). Le chef cuisinier soulève l'agneau et le pose au milieu de la salle et lui donne le coup de mort de manière que le sang coule par devant. On prend alors de ce sang et l'on en frotte les murs.

Pour la porte extérieure il faut le sang d'une poule ; c'est le cuisinier qui la tue d'un coup de couteau, en faisant couler le sang sur la porte. Pour le lanterneau au-dessus de la porte, on fait couler le sang dans la salle. La chose faite on va l'annoncer au roi.

II. Consécration des 5 tze ou objets du culte privé. D'après le *Li-ki* ces cinq tze sont les deux portes, le foyer, la cour intérieure et les chemins. Selon le *Tso-tchuen* ce sont les cinq éléments. Pour cette consécration on fait un monticule sur un terre-plein et on l'enduit de sang.

III. Pour les expéditions militaires on fait comme il a été dit au Tcheou-li. On oint les tablettes ancestrales, et les instruments militaires de musique ou de combat. La consécration des écuries a été expliquée plus haut. Quand on institue un collège on oint de sang tous les objets qui y servent. On fait des offrandes de soie aux anciens maîtres.

Au commencement du printemps on consacre, de la même manière, les objets précieux des magasins royaux et les tortues servant à la divination. On lave et oint tous les locaux et instruments de bain. Toutes les consécrations indiquées en ce chapitre concernent le souverain et l'état ; mais les princes, préfets et chefs de famille en font autant dans leurs ressorts respectifs pour autant que cela les regarde. Pour toutes il faut des victimes d'une seule couleur comme étant plus pures.

(A continuer.) C. DE HARLEZ

ESSAI DE RYTHMIQUE COMPARÉE.

Nous avons dans de précédents ouvrages essayé de tracer les linéaments de la grammaire comparée, et nous avons préalablement averti que la *parole parlée* se divise tout d'abord en deux classes bien distinctes : la *prose* et la *poésie*, la première, expression de la *pensée*, la seconde, expression du *sentiment* ; la première, essentielle et fondamentale, servant de base à l'autre qui lui emprunte ses matériaux, la seconde, postérieure à la première, mais cependant antérieure au plein développement de celle-ci, dont elle est la première floraison.

Nous devons maintenant et à son tour nous occuper du *second langage parlé* de l'homme, du *langage poétique.*

Comme le langage ordinaire se fond avec la pensée, le langage poétique se fond avec la pensée poétique. On a dit souvent qu'il est impossible de penser sans se parler intérieurement ; il est aussi difficile de sentir, d'être ému, sans l'exprimer au moins en soi par ces mots courts *exclamatifs* qui sont de la *poésie embryonnaire*. Cependant par l'analyse nous pouvons isoler et étudier à part ces deux éléments, puis leur réunion. De même que pour le langage ordinaire nous avons examiné séparément l'élément *physiologique* ou *phonétique*, puis l'élément *syntactique* ou *psychique*, puis la réunion des deux dans la *morphologie*, de même ici nous devons observer successivement dans la poésie 1° l'élément *phonique* ou *rythmique*, 2° l'élément *psychique*, ou *poétique proprement dit*, 3° la réunion des deux formant la *poétique totale*.

Nous étudierons ces deux éléments et leur réunion dans les *diverses unités* de plus en plus compréhensives qui réalisent et contiennent la poésie. Ces unités, si l'on se borne à l'un des modes d'expression de la poésie, à la versification, comprennent en s'élevant toujours : le *pied*, le *mètre*, l'*hémistiche*, le *vers*, le *distique*, la *strophe*, le *poème*.

Enfin, si l'on envisage les éléments qui, soit dans le domaine *psychique*, soit dans le domaine *phonique*, soit dans le *domaine commun* où la psychique et la phonique viennent se réunir, et pour former les diverses unités poétiques, concourent comme facteurs premiers et essentiels, on trouve que ces éléments qu'il faudra aussi séparément examiner sont : 1ent le *substratum* du *rythme*, la *syllabe*, 2ent les *milieux* qui agissent sur ce *substratum*, à savoir le *temps* et le *lieu*.

De là dans nos études rythmiques une triple division.

1° Division en 1° *partie phonique*, 2° *partie psychique*, 3° *union* de ces deux parties.

2° Division en 1° *unités inférieures :* le *pied*, le *mètre*, l'*hémistiche*, 2° unité *moyenne :* le *vers*, 3° unités *supérieures* : le *distique*, la *strophe*, le *poème*.

3° Division en 1ent *substratum* du rythme : la *syllabe*, 2ent *facteurs* du rythme : 1° le *temps*, 2° le *lieu*.

Nos études sur la *poétique comparée*, dont nous présentons aujourd'hui la première au lecteur seront au nombre de deux : 1° celle-ci où nous essayons d'établir la synthèse de la rythmique et de la poétique, d'une manière abstraite et générale, 2° une autre où nous décrirons séparément et analytiquement les systèmes concrets de rythmique des peuples civilisés. Dans la présente étude nous avons tiré de ces divers systèmes seulement des points de généralisation et de comparaison sans entrer dans les détails techniques. Pour les justifications complètes et pour faire suivre de près notre travail d'induction nous renvoyons à la seconde.

PREMIÈRE ÉTUDE.

ÉTUDE SYNTHÉTIQUE, GÉNÉRALE ET COMPARÉE DE LA POÉTIQUE.

Cette première et présente étude suivra principalement l'une des grandes divisions ci-dessus indiquées en partie *phonique*, partie *psychique*, et *union* des deux. Les deux autres divisions en dépendront comme subdivisions.

PREMIÈRE PARTIE.

PARTIE PHONIQUE DE LA POÉSIE.

La poésie et la versification sont deux choses bien différentes, quoiqu'elles doivent entrer l'une dans l'autre et à un certain moment se confondre. On peut être versificateur sans être poète ; on peut aussi, quoique moins fréquemment, être poète sans être versificateur ; dans les deux cas le producteur reste impuissant, impuissance pénible mais qui marque la distinction nette qui existe entre les deux éléments essentiels dont l'accord et la proportion constituent la poésie intégrale.

Il y a cependant, nous le verrons, des écoles esthétiques qui arborant cette impuissance pour n'avoir pu la faire disparaître prétendent que toute la poésie est dans la versification ; qu'elle en sort comme une résultante ; qu'il n'y a pas, en réalité, d'élément psychique parallèle et indépendant. C'est une erreur, que nous combattons plus loin, que nous avons voulu signaler tout d'abord.

Avant d'étudier le langage proprement dit de la poésie qui est la *versification*, nous devons rechercher si la versification est bien son seul langage, si la poésie ne s'exprime que par le vers, ou par lui seulement principalement et à certaines époques de l'évolution ; et si les modes d'expression peuvent être autres, nous devons étudier aussi ces modes d'expression.

Il nous faut pour avoir un guide de nos recherches sur ce point bien définir d'abord ce qu'est la poésie, ne pas étendre son domaine au delà de ses limites, et ne pas le restreindre en deçà.

On serait tenté, quand on ne commet pas l'erreur grossière de confondre la poésie elle-même avec la versification qui n'est que l'un de ses instruments, de définir la poésie : *l'expression artistique du sentiment par la parole rythmée*. Ce serait inexact de deux manières. D'abord la poésie n'est pas l'expression du *sentiment seul*, ce que nous démontrerons plus loin, en examinant sa nature psychique. Puis il est faux de dire qu'elle s'exprime uniquement par la *parole rythmée en vers*, ou même *simplement rythmée*. Il faut examiner de plus près ces deux points.

La poésie est l'expression non seulement du *sentiment*, mais aussi de la *sensation*, de la *volonté*, de la *pensée* ; elle ne se contente point de ces expressions d'*éléments subjectifs*, elle reproduit aussi les *objets* dont elle donne la *forme plastique*, la *couleur*, la *sonorité* ; enfin elle peut n'être, et n'a longtemps été que *purement didactique* et *mnémonique*.

La définition doit être plus compréhensive ; elle est renfermée dans son étymologie : ποίησις, *création*.

Toute création (non pas toute découverte), lorsque cette création s'exprime par la parole et non par la musique, la peinture ou la sculpture, est de la poésie.

Il faut s'entendre sur le mot *création* ; il s'agit de la production d'un être imaginaire qui n'existe pas au delà de la pensée de celui qui le produit ; cet être imaginaire peut d'ailleurs se rapprocher de plus en plus des êtres réels, sans jamais se confondre avec eux.

Ainsi le roman est de la poésie, quand même il ne jouit d'aucune élévation d'idée ou de sentiment parce qu'il représente des *êtres irréels* ; il n'a même pas besoin pour cela d'exprimer des sentiments.

L'*histoire*, au contraire, quoiqu'elle soit souvent très dramatique, n'est pas de la poésie. Elle ne le devient que lorsqu'elle est légendaire, mythique, et par conséquent lorsqu'elle se transforme en *création subjective*. Le poème épique est bien de l'histoire, mais une histoire qui ne l'est plus puisque le surnaturel y intervient à chaque instant. C'est un roman historique.

Les *inventions de la science* ne sont pas non plus de la poésie, parce que l'inventeur *découvre et ne crée pas*, ce qui est bien différent.

Toute *création*, toute *découverte subjective*, c'est-à-dire ne se réalisant pas au dehors par des objets matériels ou des lois générales est donc de la poésie ; cette création se double de sentiment, de pensée, d'action, ou plutôt est une création de sentiment, de pensée, d'action etc., mais le sentiment seul sans création ne serait pas de la poésie.

Tel est le domaine à la fois étendu et restreint de la poésie.

On objectera que la poésie est, à l'origine, *historique* dans le

sens exact du mot, *didactique*, *mnémonique*, et qu'alors il n'y a pas création.

C'est qu'il ne faut pas confondre la poésie avec la versification, l'un de ses instruments. C'est la *versification seule qui fut didactique et mnémonique*. La versification est bien un instrument, mais pas seulement de la *poésie*, aussi de la *mémoire*.

Elle est même originairement un instrument de mémoire, et c'est comme tel qu'elle devient un instrument de poésie.

Voyons maintenant quel est le mode d'expression de la poésie.

Il y en a plusieurs qui sont 1° la *prose*, 2° la *prose rythmée*, 3° le *vers*.

C'est même là leur ordre chronologique. *On a commencé par la prose*.

Mais à cette époque la prose et le vers étaient rapprochés l'un de l'autre. La prose se composait de phrases très courtes, de simples propositions, on reprenait haleine à chaque instant ; c'était *de la prose à courte haleine*, où les *repos psychiques* étaient aussi fréquents que les *repos rythmiques* le sont dans le vers. Son type est le verset des livres historiques de l'ancien Testament. *Il y a donc eu à l'origine une période d'indivision entre le vers et la prose*.

Lorsque de la prose on passa à la prose rythmée, puis au vers, l'évolution ne s'arrêta pas, et du vers on redescendit à la prose rythmée, puis à la prose proprement dite.

Mais laissons là l'évolution chronologique sur laquelle nous reviendrons, et voyons quels sont ces trois instruments de la poésie.

L'instrument *versification* est très connu, et ce n'est pas sur lui qu'il faut porter en ce moment notre attention.

La prose est incontestablement, même non rythmée, un instrument de poésie, nous n'en voulons donner qu'une seule preuve ; les tragédies, les comédies, les drames se font maintenant vulgairement en prose.

La prose peut devenir de plus en plus mélodieuse et rythmée. Elle devient mélodieuse, comme dans le Télémaque, par l'amplitude et le balancement de ses périodes. Elle devient rythmée de deux manières : ou bien en se mélangeant avec le vers pro-

prement dit, c'est ce qui a lieu dans les drames sanscrits *où la prose et les vers alternent*, ou bien en prenant ou en perdant quelques-uns des éléments de la poésie.

Comment se fait maintenant l'évolution ?

A l'origine règne la prose qui se rapproche, du reste, beaucoup de la poésie. Elle est rythmée psychiquement par de nombreux repos, par de nombreuses césures.

Puis la prose se rythme davantage, d'abord en plaçant dans chaque phrase ou plutôt dans chaque proposition (car la phrase proprement dite n'existe pas encore) le même nombre de mots, c'est ce que nous remarquons dans la métrique arabe, puis, plus tard, le même nombre de syllabes (système avestique). Alors aux repos psychiques et aux coupures psychiques sont venus se joindre les repos et les coupures rythmiques.

De là on passe à la symétrie intérieure entre ces différentes propositions à longueur mesurée ; de là des pieds d'abord purement symétiques et ne divisant pas le temps.

Puis ces pieds s'égalisent peu à peu, et le temps du vers se trouve divisé en divisions égales, en mesures.

On a le vers le plus parfait, celui du système gréco-latin.

Sous l'action de quel facteur cette évolution s'est-elle produite ? Qui a fait sortir le vers de la prose ? *C'est la musique, le chant.* Quand la poésie se compte par pieds, *une scission se fait ;* ensuite la versification devient même incompatible avec la musique, car le nombre des syllabes variant de vers à vers, le vers peut difficilement se chanter.

Mais l'évolution n'est pas terminée. On va retourner du vers à la prose par l'intermédiaire, de nouveau, de la prose rythmée.

Le vers latin, l'hexamètre par exemple, ne peut plus se chanter ; le vers ïambique ou le trochaïque régulier se chantent au contraire parfaitement, parce que tous les vers ont alors le même nombre de syllabes ; de même et surtout le vers logaédique. Sous l'influence de cette situation, lorsque dans les chants d'église le vers recommence à se chanter, la nécessité du chant écarte l'hexamètre, favorise l'iambe, le logaède, puis l'accent se transformant et attirant à lui la quantité, le vers, de métrique ou fondé sur la quantité qu'il était, devient rythmique ou fondé sur l'accent, lequel frappe de deux syllabes l'une.

Puis l'accent s'efface, lorsque le latin se parle moins, on ne le retient plus que sur quelques syllabes, et on obtient la versification des langues romanes, surtout de la française, où l'on ne fait plus guères que compter les syllabes.

Le français reproduit à peu près l'état avestique de la versification, il ne possède plus guères que de la prose rythmée, qu'il est obligé de renforcer par la rime.

La musique qui a présidé à la première évolution a donc encore présidé à cette seconde.

Mais cette seconde évolution n'est pas la dernière ; une troisième se produit dans certaines langues, en particulier en français, et ne tend rien moins qu'à la destruction de la versification, en tant qu'instrument de la poésie. La musique est aussi le facteur principal ; l'autre est le développement même de la poésie.

Etudions cette troisième évolution, d'abord au théâtre.

Au théâtre nait tardivement un genre spécial : l'opéra. Dans ce genre la musique domine, la versification, la poésie même sont réduites au rôle d'auxiliaires. Mais l'opéra continue d'exiger impérieusement la versification qu'il soumet d'ailleurs à tous ses caprices.

Le drame et la comédie, au contraire, s'éloignent de la versification ; d'abord cette versification, lorsqu'elle est conservée, est très lâche, et admet une foule de licences, puis disparait.

C'est que la prose s'est perfectionnée, qu'elle exprime mieux la rapidité de l'action, surtout le naturel du dialogue. Puis la poésie dramatique s'est étendue ; ses œuvres sont nombreuses, son éclosion doit être rapide. Enfin la prose est devenue un instrument perfectionné ; toutes ces causes enlèvent ce genre de poésie à la versification.

Mais la première de ces causes est l'absorption par la musique de ce qui était le vrai domaine de la poésie dans l'art dramatique. Ce vrai domaine est le *rêve*, la *féerie*, tout cela est tombé dans l'opéra. L'*action* est retournée à son *expression naturelle* : la *prose*.

Dans la poésie épique le poème ne se chante plus depuis longtemps ; or la *versification entièrement séparée du chant* n'a plus qu'une existence de plus en plus *instable*. Elle doit retourner à la prose. Ainsi fait-elle. *La poésie épique n'est pas morte ; elle s'est transformée, elle est le roman.*

La poésie lyrique s'est très longtemps chantée, même de nos jours ; chantée, elle est la chanson, le genre populaire et persistant. Mais la chanson a disparu elle-même devant les complications de la musique. Celle-ci ne l'admet plus guères que comme fragment d'une plus grande composition, de l'opéra. Ce qui reste de la poésie lyrique tend à s'assimiler à la musique qui ne l'accompagne plus, mais dont elle cherche à reproduire l'euphonie et les formes.

Aujourd'hui la poésie tend à quitter son instrument traditionnel, la versification, et à retourner à la prose, son instrument premier.

La poésie n'est pas morte, elle ne mourra jamais, mais elle semble laisser son instrument, la versification, qui devient une sorte de musique inférieure, et dans cette nouvelle fonction devient la servante de la musique ou dépérit, et elle prend pour seul instrument la prose.

Telle est l'évolution dernière. La musique fait rentrer le vers dans la prose d'où elle l'avait tiré.

Ce sont le Sanscrit et l'Arabe qui renferment les traces de la 1re évolution ; on peut donc dire que le Sémitisme tient la clef de la prosodie, comme nous avons vu ailleurs qu'il tient celle du vocalisme primitif.

On doit conclure que dans tous les états de l'évolution où la poésie n'a plus pour instruments d'expression que la prose, ou à peu près, elle se trouve réduite, pour ainsi dire, à son élément psychique seul, puisqu'elle n'a plus de mode d'expression particulier et exclusif.

Nous pouvons tirer de ce fait une conséquence très curieuse.

La partie phonétique de la poésie, le vers, est essentiellement *intraduisible* non seulement dans la prose, mais aussi dans la versification d'une autre langue. Comment rendre en français l'*effet du dessin rythmique* des dactyles et des spondées du vers latin, et d'une langue à l'autre, quand même les deux auraient le même système de versification, comment placer les dactyles et les spondées, les allitérations, les euphonies toujours aux mêmes endroits, sans compter les nuances de style ? D'un autre côté, dans la langue même où le vers a été composé, sa conversion en prose en détruit toute l'impression. Reste-t-il un moyen

de rendre *approximativement* le sens, l'impression et le rythme du vers ? Oui. Pour cela il faut le décomposer en ses deux éléments, laisser celui qui est intransmissible, transfuser celui qui peut l'être. Or les deux éléments sont l'élément psychique et l'élément phonique. Il n'y a pas que le second à posséder un rythme, le premier en possède un aussi, le rythme de la prose rythmée, le rythme résultant des coupures périodiques de la pensée elle-même. Il faudra reproduire le rythme seul reproductible, celui de la pensée. Cela est très possible. Il suffira de couper les pensées aux mêmes endroits que dans les vers traduits. On aura autant de lignes dans la traduction en prose que de vers dans l'original. Jamais on ne confondra deux vers dans une seule ligne. On conservera ainsi, non tout l'art de l'harmonie, mais certainement tout ce qu'on peut conserver, l'impression de l'original. De plus, on sera dispensé d'établir entre les vers devenus simple prose ces liaisons que la syntaxe de la prose exige et qui contredisent le langage elliptique naturel à la poésie. Si l'on s'efforce d'avoir des lignes de prose de même longueur, on sera bien près de la poésie ; en français on aura un véritable vers blanc, excellent pour la traduction.

Examinons successivement les trois instruments de la poésie :

Premier instrument.

LA PROSE.

Nous ne mentionnons ici cet instrument que pour ordre. Est-il besoin de dire que quand la prose exprime les créations poétiques, elle prend d'elle-même des conditions d'euphonie, de mélodie et de balancement de la période qu'elle n'a pas dans le langage ordinaire.

Mais ces qualités ne sont pas soumises à des règles fixes et restent dans le domaine de l'esthétique.

De ce genre sont le Télémaque, les idylles de Gessner, les ouvrages épiques de Chateaubriand.

Deuxième instrument.

LA PROSE RYTHMÉE.

Ici l'instrument est plus spécial déjà, et ses règles plus palpables.

La prose rythmée existe dans les *versets* des livres non poétiques de l'ancien testament. C'est de la prose à coupes régulières. En réalité cette versification est plutôt une pure versification de pensée, et à ce titre nous nous en occuperons plus loin, en étudiant l'élément psychique. Nous renvoyons à cette rubrique. Nous voulons retenir ici que c'est de cette prose rythmée qu'est née la poésie.

La métrique arabe nous fait assister à cette génération.

Nous ne pouvons mieux suivre cette évolution qu'en transcrivant ce que M. Guyard de regrettée mémoire a écrit à ce sujet dans le journal Asiatique, année 1876, sous la rubrique de *considérations sur l'origine des pieds* page 508 et suivantes.

« Jusqu'à présent, dit le savant auteur, j'ai étudié les pieds au seul point de vue de la métrique, et je les ai traités comme de simples groupes rythmiques. Mais il ne faut pas perdre de vue que les pieds ne sont que des symboles, qu'ils représentent soit des mots de la langue (simples, attachés ensemble, ou consécutifs) soit des *mots artificiels*, formés de syllabes empruntées à différents mots. Ainsi *fa'ûlon*, en même temps qu'il sert de type à un pied, est un nom d'action indéterminée, et, en tant que pied, il symbolise, pour les Arabes, plusieurs formes de la langue comme *fa'ilon*, *fa'âlon*, *fa'altum*, *fa'alnā*. De même *mafâ'alon* sert de type aux participes de la 2e et de la 3e forme verbale, à des prétérits et aoristes, *tafâ'alu yufâ'ilu*, etc. Or, je le demande, les pieds sont-ils le résultat d'une conception métrique, c'est-à-dire les Arabes les ont-ils inventés en connaissance de cause pour y adapter ensuite les mots de leur langue, ou bien, au contraire, les pieds sont-ils nés de l'emploi de certains mots, de leur rencontre dans la phrase ? Tout milite en faveur de la seconde alternative. D'abord il est notoire que le langage poétique exista bien longtemps avant que Khalil en découvrit et en fixât les lois. Mais n'aurions-nous pas la preuve

historique de ce fait, que la nature même des mètres arabes, leur variété, le grand nombre des variantes que nous offrent les divers pieds suffiraient à l'indiquer. Chez les Arabes la poésie, de même que partout ailleurs le langage, est un produit spontané : la prosodie en est la grammaire. Dès la plus haute antiquité, et sans doute bien avant de connaître le langage prosodique, les Arabes employèrent la prose rimée ou *sadj*... Les conteurs s'exprimaient en prose rimée ; les oracles des anciens devins étaient rendus en *sadj*, le Koran et bien d'autres ouvrages nous en offrent de nombreux spécimens. Or cette prose non-seulement est *rimée*, mais nous allons voir qu'elle est aussi *rythmée*. Tout le monde sait en quoi consiste ce genre de prose ; elle se compose de courts membres de phrase rimant deux à deux ou trois à trois, et comprenant le même nombre de mots semblablement disposés, et se correspondant un à un par la forme grammaticale. En voici un exemple.

yaṭb'ao-'l-asdjâ'a bidjanâhiri lafzihî
wa yaqr'ao-'l- asmâ'a bizawâdjiri wazihî.

Il incruste ses discours des joyaux de sa parole, il frappe les oreilles des foudres de ses exhortations.

Comme on le voit dans cet exemple, chaque membre de phrases se compose de quatre mots (le *wa* conjonction non compris) ; au premier mot du premier membre de phrase : *yat ba'o* correspond le premier mot du second membre *yaqra'o* ; au deuxième mot du premier membre *l-asdjâ'a* le 2e mot du 2e membre *l'-asmâ'a*, et ainsi de suite. De plus, les mots qui se correspondent ont la même forme grammaticale, d'où il résulte qu'ils sonnent pareillement et riment entre eux. Supposons maintenant qu'au lieu de réunir dans chaque membre de phrase des mots de forme grammaticale différente (*yaṭba'o*, *'l-asdjâ'a*) on n'emploie que des mots ayant même forme ou des formes équivalentes, comme dans l'exemple que voici.

schafî'on moṭâ'on nabiyyon Karômon
Qasîmon djasîmon basîmon wasômon

non seulement on obtient de la prose rimée de la variété dite *matuzan*, mais encore un vers de l'espèce *matqârib*.

Généralisons ce résultat. Nous arrivons à formuler ce principe

qu'en Arabe tout mot est doué d'un certain rythme naturel. Dans le premier exemple de *sâdj'* ci-dessus donné nous n'obtenons pas un rythme rigoureux parce que chacun des mots *yaṭba'o-'l*, *asdjâa* présente un rythme différent. Ces deux hémistiches de prose rimée n'en ont pas moins un certain rythme général dû au rythme particulier de chacun des mots qui en font partie intégrante ; seulement ce rythme se décompose en sections dissemblables et inégales et c'est là ce qui le distingue du rythine des mètres proprement dits.

L'origine des mètres apparait donc clairement. Les Arabes commencèrent par s'exprimer exclusivement en prose. Puis cédant à une impulsion naturelle, à ce besoin artistique inné qu'ont les hommes, ainsi que beaucoup d'animaux, d'ailleurs, d'apporter à ce qu'ils font un certain ordre, une certaine régularité, ils imaginèrent de couper leur discours en phrases de même longueur, et s'attachèrent à rendre ces phrases de plus en plus semblables entre elles. Le seul moyen qu'ils eussent à leur disposition était d'imiter dans une phrase les sons qu'ils entendaient dans la phrase précédente : ainsi fut créée la prose rimée. Mais par le fait que la forme et l'agencement des mots d'une phrase se trouvaient imités, reproduits dans une phrase subséquente, il en résultait un certain rythme qui flattait leur oreille. Ils sentaient ce rythme plus qu'ils ne le connaissaient, et ce rythme s'incarnait pour eux dans les mots.

Plus tard les premiers grammairiens recueillent les poésies, les classent, y découvrent les différentes espèces de mètres, leurs variétés. Ils s'élèvent à la notion des mots types représentant les pieds ; mais là se borne leur pouvoir d'analyse et d'abstraction. Le rythme est pour eux toujours inséparable du mot type qui en est le signe concret. Ils ne réussissent pas à comprendre ce qu'est le rythme en soi, à plus forte raison n'en comprennent-ils pas les éléments, temps forts, temps faibles, quantités etc. »

Nous avons voulu citer entièrement et textuellement pour placer notre doctrine sous l'autorité de l'illustre savant qui en a si bien fait ressortir une des plus importantes applications.

C'est ainsi que la prose rythmée a peu à peu fait sortir la versification de la prose. La versification elle-même a conservé

une trace importante de cette génèse. Cette trace qu'il faut observer soigneusement c'est le *parallélisme*.

Le parallélisme tout *psychique*, mais qui concourt à la versification longtemps après que celle-ci s'est formée, et qui y supplée autant que possible auparavant est de plusieurs sortes. On distingue :

1° *le parallélisme de synonymie* ou *synthétique*.

Il consiste à exprimer deux fois le même sens dans des termes différents. Il y en a de nombreux exemples dans la Bible.

Parce que je vous ai appelé et que vous avez refusé,
J'ai étendu ma main et pas un ne m'a regardé,
Mais vous avez abattu tous mes desseins,
Et vous ne vous êtes pas incliné vers ma plainte.
Ainsi je rirai à votre malheur,
Je me moquerai quand vous aurez peur.

Et ailleurs

Courbe tes cieux, Jéhovah, et descends.
Touche les montagnes et elles fumeront.
Envoie tes éclairs et disperse les ;
Lance tes flèches et consume les.

Dans ces hémistiches il y a dans le second répétition de l'idée du premier, en variant seulement l'image qui la rend plus saisissable.

2° *le parallélisme d'antithèse.*

Il consiste à mettre en opposition partout deux idées. C'est un procédé qui a été employé d'ailleurs par plusieurs de nos poètes modernes, en particulier par Victor Hugo.

En voici des exemples dans la Bible.

La mémoire du juste est une bénédiction,
Mais le nom des méchants périra.
Il y en a qui prodiguent et dont la fortune s'accroît,
Et celui qui épargne sans raison s'appauvrit.

3° *le parallélisme grammatical.*

Il consiste en ce que dans deux vers ou dans deux hémistiches, les mots correspondants sont en même fonction grammaticale, le nom répond au nom, l'adverbe à l'adverbe, etc.

En voici un exemple tiré cette fois du Chinois :

Cent, mille, dix mille projets sont difficiles à accomplir.
Cinq fois, six fois, dix ans arrivent bientôt.
Si vous trouvez un jour de paresse, soyez paresseux pour un jour.
Si vous trouvez trois verres à boire, buvez vos trois verres.

C'est qu'en effet la poésie primitive chinoise, comme l'hébraïque, est d'abord psychique (nous verrons combien plus tard la première a perfectionné le côté formel) et repose sur le *parallélisme*.

C'est ce parallélisme, le dernier, celui *grammatical*, qu'on trouve aussi à l'origine de la versification arabe, comme nous l'avons décrit, et qui lui donne sa transition de prose à vers, les vers étant d'abord *des vers de mots*, pour ainsi dire, avant de devenir *des vers de syllabes*.

Mais les deux autres parallélismes sont plus anciens.

Le parallélisme grammatical a laissé des traces profondes, même dans la versification gréco-latine, et un fait très curieux s'y rattache.

Les poètes latins ont dans les vers, surtout dans le pentamètre et dans l'hexamètre, une disposition de certains mots par rapport aux deux hémistiches, qui est presque obligatoire, ils font figurer à la fin de chacun les mots qui se tiennent par un rapport grammatical. Si un substantif se trouve à la fin du premier hémistiche, son adjectif se trouvera à la fin du second et vice versa. Si l'adjectif commence le vers son substantif le finira.

En voici des exemples.

Floribus atque apio ‖ crinis ornatus amaro.
Lenit albescens ‖ animos capillus
et regnum | Priami vetus.
Jam ver egelidos refert tepores
puniceo stabis suras evincta cothurno.

Ou bien un de ces mots se trouve à la césure principale, l'autre à la césure secondaire.

Tu calamos inflare leves, ego dicere versus.

Ou bien chacun de ces mots figure devant une des césures secondaires.

frigida, Daphni, ad flumina ; nulla neque amnem.

Cela est si frappant qu'on avait cru d'abord à un genre d'assonance qui, en réalité, n'existe point.

La *gradation* est facile à saisir.

Le parallélisme est d'abord tout psychique, il consiste dans la répétition de l'idée ou son antithèse ; les deux pour s'égaler devant s'exprimer à peu près dans les mêmes termes.

Puis l'opposition n'est plus nécessaire ; on peut passer d'une idée à une idée différente, mais cette opposition qui a disparu des idées est demeurée dans les termes. Le substantif sujet s'oppose au substantif sujet, le verbe au verbe, la particule à la particule, chacun avec sa forme grammaticale spéciale, ce qui ressort dans les langues où ces formes sont caractérisées.

Puis l'opposition disparait des *fonctions grammaticales*, il ne reste que celle *des formes résultant de ces fonctions*. C'est l'état d'évolution que nous avons constaté au dernier état de la prose rythmée arabe. Alors c'est la versification déjà, mais celle *de mots*, non de *syllabes* ; puis de celle-là on passe rapidement à celle-ci.

Il arrive alors dans la rythmique ce qui s'est produit dans l'écriture. On n'écrit pas d'abord tel son ni même telle syllabe, mais tel mot entier dans son unité concrète. C'est ce qui a lieu toujours dans l'écriture Chinoise, au commencement dans l'écriture égyptienne.

Puis de l'*écriture verbale* on passe à la *syllabique*, puis à l'*abécédaire*.

De même la versification s'établit d'abord des idées complètes ou *propositions*, puis des *mots*, puis enfin des *syllabes*, et c'est alors seulement que la versification proprement dite est créée et qu'on sort de la prose rythmée.

Troisième instrument.

LE VERS.

La versification proprement dite, la seule qui va désormais nous occuper, comprend, si on l'analyse bien, plusieurs parties : d'abord la *prosodie* qui traite les éléments lesquels serviront à

la construction poétique en tant qu'*isolés* et non encore employés. C'est la prosodie qui indique quelles sont les voyelles brèves, et quelles les voyelles longues, dans les langues où le vers se règle d'après la quantité : quelles sont les accentuées et les non accentuées dans les langues où le vers se règle d'après l'accent tonique, quelles sont les syllabes qu'on doit ou qu'on ne doit pas séparer (synérèse et diérèse) dans les langues où le vers se règle d'après le nombre des syllabes, quels sont les sons ou les articulations qui ne doivent pas se suivre (hiatus et élision) ou ceux qui doivent se reproduire (rimes). Dans la *prosodie*, les éléments poétiques sont considérés comme étant *au repos*, *la prosodie est donc la versification à l'état statique.*

Puis on considère les éléments à l'*état de réunion*, *de mouvement, d'action réciproque ;* avec eux on construit le vers, les différentes sortes de vers. C'est la *rythmique* ou *métrique ;* c'est la *versification à l'état dynamique.*

On distingue ordinairement ces deux termes : *métrique* et *rythmique*. On applique le premier au système de vers qui se règle par la *quantité*, réservant le second pour les vers qui se règlent par l'*accentuation* ou le *comput des syllabes*. Nous ne ferons pas cette distinction qui n'aurait pas d'intérêt ici, mais nous emploierons indifféremment l'un ou l'autre de ces deux. Plus exactement nous emploierons le mot *rythmique* de préférence comme plus compréhensif.

La *rythmique* peut se subdiviser ; elle peut traiter du *vers isolé* dans sa constitution intérieure, ou bien de la réunion de plusieurs vers en *distique*, en *strophe*, en *poème*.

Cette division tripartite correspond, du reste, aux diverses unités du poème qui soit : 1° le mot séparé, en tant que devant entrer dans le vers, 2° le vers lui-même (tantôt le grand vers, tantôt le petit vers, l'hémistiche), 3° la stance et le poème entier. Ces divisions elles-mêmes correspondent à celles des unités de la phonétique de la prose qui sont : 1° *phonème*, *syllabe et mot*, 2° *proposition*, 3° *phrase*.

Nous ne nous occuperons pas ici de la prosodie pour deux raisons : 1° à proprement parler, elle emprunte tous ses éléments à la phonétique proprement dite, et ne les modifie que légèrement ; c'est la phonétique ordinaire de chaque langue

qui indique quelles sont les syllabes brèves et les longues, les accentuées et les non-accentuées, les consonnantes et les dissonantes, et la poésie ne modifie que très légèrement ces données par ce qu'on appelle improprement les *licences poétiques*, la *prosodie* appartient donc réellement non à la *poétique*, même à la métrique, mais à la *phonétique ordinaire*, 2° son étude détaillée est très longue, spéciale à chaque langue, et aboutit à l'observation de l'évolution purement phonétique. Nous nous réservons seulement d'y faire quelques incursions. Certaines parties de la *prosodie*, la théorie de l'*hiatus*, celle de l'euphonie sont sur les confins de la versification dynamique ; ils forment la versification à l'état *statico-dynamique*.

Cependant pour ne pas rompre notre classification, nous allons faire, pour ordre, de la prosodie une de nos divisions que nous ne remplirons pas.

Nous confondrons la métrique et la rythmique pour ne pas trop multiplier nos divisions.

PREMIÈRE DIVISION.

PHONÉTIQUE POÉTIQUE A L'ÉTAT STATIQUE, OU PROSODIE PHONIQUE.

La prosodie, comme nous venons de le dire, traitant les mots séparés, ou plutôt les éléments séparés (accent, quantité, consonnance) reste dans la phonétique ordinaire.

Quelquefois la prosodie modifie ces éléments fournis par la phonétique ordinaire pour chaque mot envisagé seul, lorsqu'il s'agit non encore de construire le vers entier, ce qui serait de la versification à l'*état dynamique*, mais de réunir deux mots voisins, ce qui constitue alors une phonétique que nous qualifierons de *statico-dynamique*, puisque les mots agissent l'un sur l'autre déjà, mais sans le faire poétiquement, c'est-à-dire sans constituer encore une unité poétique.

C'est cette phonétique poétique ou prosodie à l'état statico-dynamique que nous décrirons dans la division suivante.

Elle se distingue nettement de la *prosodie statique*, en ce qu'elle règle l'euphonie, tandis que la prosodie statique règle la simple phonie, ou sonorité, accent et quantité de la syllabe.

DEUXIÈME DIVISION.

PHONÉTIQUE POÉTIQUE A L'ÉTAT STATICO-DYNAMIQUE, OU PROSODIE EUPHONIQUE.

La prosodie euphonique que nous venons de définir, comprend dans son domaine 1° la théorie de l'*élision*, 2° celle de l'*hiatus*, 3° celle de la *dissonance*, 4° celle de la *diérèse*, et de la *synérèse*, 5° celle de la *restitution des syllabes sourdes*, 6° celle de la *règle de position*, 7° celle de l'*influence de l'arsis*, 7° celle des *tendances progressives ou régressives*, improprement appelées *licences poétiques*. Nous dirons seulement quelques mots de chacune de ces théories.

1° *Théorie de l'élision.*

L'élision est un des phénomènes du langage ordinaire, et fait parti du *sandhi* externe commun à beaucoup de langues. Quand en français un mot finit par un *e* muet le mot suivant commençant par une voyelle, on élide cette voyelle aussi bien dans la prose que dans la poésie. Jusque là il n'y a pas phénomène du langage poétique proprement dit. Mais souvent l'élision poétique dépasse l'élision de la prose, ou reste en deçà, ainsi :

1° En français l'*e* muet *ne s'élide pas à la fin du vers* quand même le vers suivant commencerait par une voyelle. S'il s'élidait, la distinction entre la rime masculine et la rime féminine serait dans ce cas détruite.

2° En latin l'élision atteint même l'*m* et l'*n* final avec la voyelle qui précède. Peut-être la syllabe finale avait-elle une tendance à se prononcer comme nos voyelles nasales françaises. En tout cas, il y a là un phénomène phonétique spécial dont l'euphonie échappe à notre oreille. Elle atteint, en outre, toutes les voyelles claires. Cette élision est spéciale au vers et ne semblait pas exister dans la prose.

3° En vieux haut allemand et dans la poétique primitive des langues germaniques, l'élision peut atteindre toutes les voyelles atones, même dans le corps d'un mot, comme en français il

atteint ces voyelles dans la prosodie populaire seulement. C'est ainsi que *quimit* devient *quimt* ; *hàpet*, *hàpt* ; *háret*, *hárt* ; *gáretun*, *gártun* ; *súmaro*, *súmro* ; *Kórota er*, *Korter* ; on voit par ces exemples que même les voyelles claires sont atteintes pourvu qu'elles soient atones, et non pas seulement l'*e* muet.

Quelquefois dans le conflit entre les deux voyelles dans les vers de ces langues c'est la seconde qui est atteinte et tombe *thú ira* devient *thú ra* ; *ruarta imò* devient *ruarta mò*.

L'élision peut atteindre une diphthongue entière : *thia arka* devient *tharka* ; *thio iro*, *thiro*.

Ce qui est plus singulier c'est que la voyelle ne s'élide pas seulement devant l'autre qui commence le mot suivant, mais aussi devant une consonne, *mán sic hiazi* devient *man shiazi* ; *wili den*, *wil den* ; *fóra demo*, *fór dem*.

Enfin l'élision peut atteindre à la fois la voyelle finale et une consonne initiale ; par exemple *zi themo* devient *zemo* ; *zi thes*, *zes*. C'est l'élision à sa plus haute puissance.

En Italien l'élision est beaucoup plus fréquente qu'en français ; tandis que cette dernière langue n'élide que l'*e muet*, l'Italien, au contraire, qui n'a pas d'*e muet*, en cela conforme au latin, élide toutes les *voyelles claires*, mais il n'élide pas les consonnes nasales *m* et *n*. Les élisions sont extrêmement nombreuses dans le vers italien. Nous avons peine à comprendre comment alors, puisqu'elles ne se font pas dans la prose, elles n'étonnent pas un peu l'oreille et ne nuisent pas au sens.

Ainsi ce vers du Dante

ahi quanto a dir qual' era è cosa dura.

Se prononcera ainsi :

ahi quant'a dir qual' er' è cosa dura.

C'est l'inverse du français où le langage vulgaire élide une foule d'*e muet* que la poésie rétablit avec soin.

Dans les deux cas l'oreille est un peu surprise, par la suppression comme par la restitution artificielles.

L'élision des voyelles claires *a*, *o*, *i* se comprend cependant si l'on envisage qu'en italien ces voyelles ne sont pas des *e* muet, mais sont en réalité des *a*, des *o* et des *i* sourds, devenus tels par le jeu de l'accentuation.

Pourquoi le français n'élide-t-il pas aussi ses voyelles finales, autres que l'*e* muet? Parce que ses voyelles sont toujours accentuées, et par la grande force que leur donne cet accent résistent à l'élimination. L'italien n'élide pas ses voyelles finales frappées d'accent *tronco*.

Quelle est la raison phonique de l'élision?

Il faut la chercher dans le langage populaire où elle est fréquente. Ce langage, par exemple en français, supprime tous les *e* muet, et ne conserve que les voyelles claires, même quelquefois attaque celles-ci quand elles ne sont pas accentuées. C'est l'exagération de l'accent, de la prononciation des syllabes accentuées qui produit cet effet; on ne conserve que les points culminants, les dépressions disparaissent. Nous verrons que, par contre, la prosodie a une tendance à renforcer les syllabes qui disparaissent, les syllabes atones. Tantôt elle arrête l'évolution, tantôt elle la hâte. Cette oscillation qui la porte en deçà ou au delà se fait sous l'influence de l'idée poétique; solennelle elle retarde; familière, elle accélère; mais des résultats de ces deux tendances persistent même en dehors des circonstances qui l'ont fait se diriger dans tel sens. L'élision des consonnes est plus singulière; il est vrai que quand elle touche des consonnes nasales comme en latin, cela prouve la nature semi-vocalique de la nasale; quand elle touche d'autres consonnes, comme en vieux haut allemand, il y a plutôt contraction syllabique qu'élision.

2° *théorie de la contraction* ou *synérèse*.

La théorie de la contraction vient compléter celle de l'élision; il y a contraction dans la fusion d'une voyelle finale avec une voyelle initiale ou, dans l'intérieur d'un mot, des voyelles qui se touchent. Il faut d'ailleurs bien distinguer la contraction phonétique ordinaire, telle qu'elle se produit couramment en grec, de la contraction prosodique. La contraction prosodique se nomme synérèse.

En général la poésie relevant et soutenant le langage de la prose, la tendance contraire, celle à la diérèse, est bien plus fréquente.

La synérèse est nulle en français ; elle est fréquente en latin. Elle s'y opère de deux manières : par semi-vocalisation ou par contraction proprement dite.

En voici des exemples :

1° *de semi-vocalisation.*

Cedunt de cœlo ter quattuor corpora sancta....
Custodes sufferre valent : labat ariete crebro

uor dans *quattuor* ne forme qu'une seule syllabe en semi-vocalisant *u* en *w*, de sorte qu'il faut lire *quattwor*.

rie dans *ariete* ne forme qu'une seule syllabe en semi-vocalisant *i* en *y*, de sorte qu'il faut lire *aryete*.

2° *de contraction proprement dite.*

Tityre, pascentes a flumine reice capellas

rei ne forme qu'une seule syllabe

heredes voluit ! quoad vixit, credidit ingens

quoad ne forme qu'une seule syllabe.

La synérèse est très fréquente en grec ἐκ γάφ σφεας χειρῶν φύγον ἡνία σιγαλόεντα.

σφεας ne forme qu'une syllabe, de même χει.

3° *théorie de la diérèse.*

La théorie de la diérèse est très importante et tout-à-fait particulière à la poésie ; elle existe surtout dans les langues dérivées et a une tendance *régressive* et *archaïque*. Elle a pour champ principal la *diphthongue*.

On sait que la diphthongue se compose au moins de deux voyelles dont l'une peut se convertir en semi-voyelle, ce qui constitue alors la diphthongue proprement dite ; autrement il n'y a que simple juxtaposition de voyelles. Historiquement, les deux voyelles ont d'abord vécu indépendantes ; souvent même elles étaient séparées par une consonne. La consonne disparue, elles ont d'abord conservé leur prononciation séparée ; puis l'une d'elles s'est subordonnée en se convertissant en semi-voyelle ; ce fait a été fréquent surtout pour l'*i* qui s'est converti en * į*, *y*.

L'origine du contact des deux voyelles, surtout quand l'une est *i*, a été quelquefois tout autre dans la génération des langues ; une voyelle s'est renforcée en se préposant la voyelle la plus proche dans l'échelle des sons ; l'*e* est devenu *ie* ; l'*o*, *uo* ; exemples l'italien *buono*, de *bonum*, et *cielo* de *cœlum*.

Cette double origine produisit des résultats différents ; dans le premier cas (lorsque les deux voyelles existaient en latin, soit déjà contigues, soit séparées par une voyelle) elles ont continué chacune leur existence autonome, l'une d'elles n'est pas devenue une semi-voyelle, il n'y a pas diphthongue ; s'il faut établir un pont entre elles, on introduit dans ce but dans la prononciation seulement une semi-voyelle, un troisième son. C'est ce qui arrive dans les mots : *admirati-on*, *li-on*, qu'on doit prononcer : *admirati-y-on*, *li-y-on*. Dans le second cas l'*i*, l'*u* insérés n'ont jamais été en réalité que les semi-voyelles *y*, *w* ; en d'autres termes, dans le cas de l'*i*, il n'y a jamais eu que mouillement de la voyelle ; on s'en aperçoit en recourant à la langue génératrice qui ne possède pas ce mouillement ; par exemple au latin *ferus* correspond le français *fier* qu'il faut par conséquent prononcer *fyer*.

Tel est le *criterium* entre la *synérèse* et la *diérèse* de la *diphthongue écrite*.

Ce *criterium* est scrupuleusement observé par la prosodie qui dit : *vous êtes mon li-on* ; mais elle ne l'est pas par la prose qui dit couramment et toujours *un lyon*. De là désaccord profond entre la prononciation de la prose et celle de la poésie dans la langue française, désaccord qui ne laisse pas que d'être choquant, et de donner au vers quelque chose d'artificiel. Il semble certain que la seule vraie prononciation dans l'état actuel du langage français est *lyon* et cependant la prosodie y contredit.

Y a-t-il là une simple tendance archaïque à la restitution d'un langage plus ancien, partant plus étymologique ? Y a-t-il influence du langage écrit sur le langage parlé ? Un peu de tout cela, sans doute.

Mais nous croyons que la raison principale est autre. La voici.

Le langage diffère beaucoup suivant que la prononciation

est plus ou moins lente. Dans celle rapide les voyelles *sourdes* disparaissent, puis beaucoup de voyelles *atones*, puis des *syllabes entières* (langage populaire : *peup* pour *peuple* : *suc* pour *sucre* etc.) (En Malgache nous voyons les syllabes finales *ra*, *tra*, tomber entièrement). A plus forte raison deux voyelles qui se touchent et qui devaient rester séparées se combinent ; *li-on* devient *lyon* ; la perte est bien plus rapide dans ce dernier cas.

Si au contraire, la prononciation se ralentit, et à mesure qu'elle se ralentit, ce qui s'était effacé redevient distinct ; on voit successivement *réapparaître les voyelles atones*, puis les *voyelles sourdes elles-mêmes*. D'ailleurs la diérèse se fait entre les éléments voyelles confondus, mais elle n'atteint pas les diphthongues qui ont été diphthonguées dès leur naissance.

Cependant quelquefois la prononciation rapide, surtout quand le mot est monosyllabique, ou très usité, a *définitivement soudé* les deux voyelles dans une union indissoluble désormais ; c'est ainsi que *diable*, *viande*, autrefois *di-able*, *vi-ande*, résistent désormais à toute diérèse.

Or ce qui distingue le langage poétique du langage ordinaire, c'est une plus grande lenteur de prononciation. *La poésie est un réactif phonétique qui fait réapparaître les nuances effacées*.

4° *théorie de la restitution des syllabes sourdes*.

Cette théorie est très agissante dans les langues dérivées, surtout dans le français et dans l'allemand moderne.

Elle a pour cause, celle que nous venons d'indiquer, la plus grande lenteur de prononciation.

Le langage courant en français efface tous les *e* muet à la *fin* des mots ; le langage populaire les efface même *dans le corps* des mots. Le langage poétique les fait réapparaître, non seulement dans le corps et à la fin des mots, mais même à la *fin du vers* pour les rimes féminines ; bien plus il les compte comme éléments du vers.

Cependant ces syllabes sourdes ne doivent pas, au point de vue euphonique, s'additionner indifféremment avec les syllabes claires pour former le vers, pas plus que les syllabes atones ne doivent s'employer indifféremment avec les toniques.

Dans le vers français on exige en droit, au moins deux toniques à place fixe dans le vers classique, l'une à la fin du vers, l'autre à l'hémistiche ; en fait, quatre toniques, les deux dernières ayant une place mobile.

Aucune règle précise n'indique le nombre ni la place des voyelles sourdes (l'*e* muet) si ce n'est que l'*e* muet ne doit pas apparaître à la fin de tous les vers, et qu'à cette place il doit, en général, *alterner* avec une syllabe tonique.

Mais d'autres règles doivent être suppléées par le goût. Les deux principales sont les suivantes :

1° Il ne faut pas accumuler trop de syllabes à voyelle sourde ; autrement l'équilibre du vers serait détruit ; par exemple, cet hémistiche est cacophonique *je ne te le peux dire*. On peut croire ici que c'est la consonnance qui est à éviter. Mais on se convaincra qu'un autre principe d'harmonie est en jeu, si l'on observe que l'accumulation en français de mots sans voyelle sourde, quoique non consonnants, a quelque chose de trop dur.

2° Dans une succession de vers les syllabes à voyelle sourde ne doivent pas se trouver à une place correspondante ; autrement le vers fléchirait toujours au même endroit, ce qui lui imposerait une sorte de césure phonique qui contredirait et neutraliserait l'effet des césures véritables. Il faut que dans la lecture synoptique de deux vers qui se suivent, et qu'on aurait infraposés l'un à l'autre, les parties faibles, c'est-à-dire à voyelle sourde, ne se trouvent pas l'une exactement sous l'autre. L'harmonie doit être discordante, partout où elle n'est pas régulièrement concordante.

5° *Théorie de la dissonance.*

Ceci nous conduit à la théorie de la dissonance. La *dissonance doit exister entre tous les éléments non symétriquement et régulièrement consonnants*. C'est en vertu de ce principe qu'en français l'hémistiche doit ne pas rimer avec la fin du vers.

Cette dissonance est de plusieurs sortes :

1ent 1° Les *mots qui se suivent* dans le même vers ne doivent pas présenter la même voyelle dans leur partie tonique surtout, et surtout dans la partie finale ; il faut éviter aussi que deux

syllabes contenant la même voyelle se suivent ; cette succession serait particulièrement choquante, s'il s'agissait de voyelles longues, ou diphthonguées ou nasales ;

2° Les mots qui sont dans une *situation symétrique* l'un à l'autre, mais qui ne doivent pas rimer doivent éviter aussi cette consonnance.

3° Les mots qui se trouvent occuper dans deux vers qui se suivent la même position ne doivent pas consonner.

4° Il faut varier autant que possible dans le même vers les voyelles, et l'idéal à ce point de vue serait que la *même voyelle* n'y fut *jamais répétée deux fois*.

La même règle existe en prose, où l'on évite soigneusement de faire rimer deux mots ensemble, et surtout de répéter deux fois le même mot, mais elle est plus rigoureuse en poésie.

2^{ent} Les mêmes consonnes, surtout au commencement des mots, ne doivent pas être trop souvent répétées dans le même vers.

3^{ent} Il faut éviter la dureté résultant de l'accumulation d'un trop grand nombre de consonnes groupées.

La douceur et l'euphonie de la versification sont au prix de cette dissonance euphonique.

Mais il faut observer que cette loi de dissonance, absolue quand on s'en tient à l'élément phonique de la poésie, ne l'est plus, dès qu'on introduit son élément psychique. En effet, la dureté, l'énergie peuvent exiger un vers vigoureux et même dur, pour qu'il soit *adéquat au sentiment* ; la *morosité de la sensation* peut amener la *répétition* voulue d'un son dans le même vers ; de même l'harmonie imitative et l'onomatopée.

Cette onomatopée que nous examinerons plus loin se produit de deux manières ; elle est *objective* ou *subjective*.

L'*onomatopée objective* est celle qui imite par certain sons ou bruits les phénomènes de la nature.

En voici un exemple bien connu : *pour qui sont ces serpents qui sifflent sur vos têtes*. Nous n'insistons donc pas.

L'*onomatopée subjective* est fort peu connue au contraire. Elle consiste à rendre par la répétition de sons acoustiquement doux les impressions douces, par celle de sons acoustiquement durs les impressions violentes et fortes, sans qu'il y ait aucune imitation du bruit de l'objet.

C'est ainsi que la répétition de l'*m*, surtout *initial*, du *v*, du *z*, de l'*l* expriment parfaitement les sentiments de la première sorte ; le *k*, le *t*, l'*r*, ceux de la seconde.

Nous verrons plus loin que c'est par la voie tout-à-fait indirecte de l'*allitération* qu'on est arrivé à ces deux sortes d'onomatopée qui n'ont cependant avec cette allitération aucun rapport en principe.

Beaucoup de critiques superficiels ne comprenant pas le résultat de l'intervention ici de l'élément psychique, veulent que la poésie conserve une *douceur inaltérable* et qualifient de *prose* tout vers qui s'écarte de cette règle. Ils n'ont pas compris la hiérarchisation qui fait dépendre l'*euphonie elle-même*, du sentiment qui lui est supérieur et qui crée une euphonie discordante.

6° Théorie de l'hiatus.

Les articulations ou consonnes doivent, autant que possible, alterner avec les voyelles ; beaucoup de langues rejettent absolument tous groupes de consonnes ; beaucoup d'autres, les groupes de voyelles à moins qu'on ne puisse les diphthonguer, c'est-à-dire semi-vocaliser l'une d'elles, quoique certaines langues, la Taïtienne par exemple, recherchent au contraire ces accumulations. Enfin il y a des langues qui trouvent euphoniques les groupes de voyelles dans l'intérieur d'un mot, mais les proscrivent de mot à mot. Cette dernière distinction semble contradictoire, ne l'est pas cependant, parce que de mot à mot les deux voyelles sont séparées par une *reprise de souffle* qui précisément rend seule sensible l'*hiatus*.

La poésie, plus sévère, interdit les *hiatus* qui ne sont que *tolérés* par la prose.

A-t-elle raison de faire cette *exclusion absolue ?*

Non suivant nous ; il y a une partie de cette règle qui est *naturelle* et qu'on doit conserver, il y en a une autre qui est *artificielle*, et qu'on doit comme telle supprimer.

Lorsque deux voyelles identiques se suivent dans deux mots différents : *aa*, *ee*, *ii*, *oo*, *uu* etc., leur réunion est absolument *cacophonique*, et sauf l'exception indiquée plus loin, on ne doit pas la tolérer. Il faut, en effet, un grand effort pour

prononcer de suite, sans les confondre en une longue unique, deux voyelles identiques ; cet effort donne une grande dureté.

Si, au contraire, les voyelles se suivant sont différentes, *ae*, *ai*, *au* (*aou*) ; *ea*, *ia*, *ua* ; *ei*, *oi*, *eu*, *ou*, la dureté est considérablement atténuée en tous cas, et il faut faire les distinctions suivantes.

Si l'une des voyelles est *semi-vocalisable*, par exemple l'*i*, il n'y a plus de *cacophonie* du tout, car il n'y a plus deux voyelles, mais une voyelle et une semi-voyelle, ce qui est bien différent ; par exemple, l'expression : *il y a*, est parfaitement euphonique.

En grec on diphthongue ainsi même les voyelles qui semblent résister à la diphthongaison proprement dite, et l'on compte pour une seule syllabe σφεας, pour deux στεωμεν etc. De même en latin *eadem* compte souvent seulement pour deux syllabes.

Si la première voyelle est une diphthongue ou une longue, l'*hiatus* doit être permis. Il l'est dans la prosodie grecque. Il l'est partiellement dans la prosodie française où la voyelle suivie d'un *e* muet, et longue par conséquent, peut rencontrer après l'élision de cet *e* la voyelle initiale du mot suivant.

Si l'aspiration qui sépare les deux voyelles devient forte, si l'*h* est aspirée, elle joue le rôle de consonne, et l'hiatus disparait.

Telles sont les règles *purement phonétiques* ; c'est maintenant qu'il faut y faire intervenir l'élément psychique.

L'hiatus, même ordinairement *cacophonique*, doit être permis, quand il est employé à dessein, c'est-à-dire pour exprimer une émotion *désordonnée*, *haletante* qu'il rend précisément très bien ; il y a encore là un moyen de l'*onomatopée subjective* décrite plus haut.

Il doit être permis encore dans les *locutions indivisibles* où il entre, et qui ne peuvent être remplacées : *ça et là*, *peu à peu*, qui du reste, ne forment qu'un seul mot en réalité.

Enfin on ne doit pas mutiler les *paroles historiques* ou traditionnelles ou les *proverbes* pour éviter l'*hiatus*. *Dieu est Dieu*, etc.

On voit qu'en allant au fond des choses et en découvrant la racine de la règle de l'*hiatus*, on est amené à restreindre singu-

lièrement son interdiction ; son emploi ne dépend plus guères que d'une question de mesure.

Quelle est la raison linguistique de l'interdiction de l'hiatus ? Il est utile de la rechercher, car elle pourra nous donner la mesure dans laquelle on doit interdire la rencontre de deux voyelles.

Lorsque deux voyelles se rencontrent, si cette rencontre a lieu dans le corps d'un mot, aucun repos ni phonique ni psychique ne se produisant, la glotte qui s'est rétrécie pour la prononciation de la première reste dans la même position pour prononcer la seconde et la bouche elle-même ne fait que modifier sa position sans revenir dans l'intervalle à sa position d'indifférence. Il n'en résulte donc aucun choc de prononciation à moins que les deux voyelles qui se suivent ne soient identiques, auquel cas, pour les rendre distinctes l'une de l'autre, il faudra ouvrir dans l'intervalle la glotte pour la resserrer de nouveau, ce qui occasionne un choc désagréable. Cependant l'ouverture peut ne pas être entière, il suffit qu'il y ait une modification dans le degré de resserrement.

Si la rencontre a lieu de mot à mot, il intervient entre les deux voyelles un repos, mais un repos court ; ce repos est marqué par un relâchement de la glotte suivi d'un nouveau rétrécissement. Le relâchement sera d'autant plus grand qu'il y aura plus de ressemblance entre les deux voyelles qu'il faudra détacher chacune, il devra être très fort s'il y a identité, par exemple si un *a* est suivi d'un *a*, et alors il y aura un véritable *choc glottal*.

La dureté ne résultera pas seulement de ce choc glottal, mais aussi de la rapidité qu'il faudra donner au mouvement de la bouche pour faire passer celle-ci de la position de telle voyelle à celle de repos, puis de nouveau à celle de la même voyelle.

Si les voyelles ne sont pas identiques, mais si la première exige une ouverture de bouche plus grande que la seconde, on pourra atténuer le temps de repos jusqu'à le rendre presque insensible et à rétrécir l'ouverture de la bouche, ce qui rapprochera de la position de repos, ne demandera pas d'effort et n'engendra pas de dureté de prononciation, par exemple dans *ao*, *ae*, *ai*, *ei*.

Dans le cas contraire la cacophonie sera plus prononcée.

Si maintenant envisageant les mouvements de la glotte, le temps de repos est de plus en plus grand entre les deux mots, alors on aura le temps de remettre lentement la glotte en sa position normale, puis de la ramener lentement à celle voulue pour prononcer la seconde voyelle ; alors peu ou point de choc. Or le repos devient très long 1° si la première voyelle est longue et consiste, par exemple, en une diphthongue, 2° si cette voyelle est suivie d'un *e* muet, ce qui en français la rend longue par position, 3° si elle est une voyelle nasale : *on*, *in* etc. C'est la raison intime de la tolérance de l'hiatus en ces cas dans la prosodie française.

Ainsi, ou le repos nul (hiatus dans l'intérieur des mots) ou le repos très long (hiatus après une nasale, une longue ou une voyelle suivie d'*e* muet) détruit la cacophonie ; c'est le repos moyen qui l'accentue.

Pour le même motif si l'arrêt du sens exige un arrêt phonique, par exemple à l'hémistiche dans le vers classique, l'interdiction de l'hiatus n'a plus de raison d'être.

Pour la même raison encore si l'un des mots où se trouve la voyelle est enclitique ou proclitique comme dans : *tu es*, les deux mots ne faisant qu'un, il ne s'agit plus en réalité que d'un hiatus intérieur lequel est permis comme tel.

Becq de Fouquières a donné une raison inexacte de l'interdiction de l'hiatus. C'est, dit-il, que la dernière voyelle d'un mot est toujours accentuée en français, longue indirectement par conséquent, et ne peut plus être abrégée par la voyelle suivante. Or, toute voyelle suivante tend à abréger la voyelle précédente, ou, si cela ne se peut, la rencontre est interdite. C'est inexact. D'abord cette prétendue règle est une règle trouvée *a priori* et que l'observation du langage ne justifie pas. Puis l'accentuation de la dernière syllabe n'empêche pas son abréviation, elle empêche sa suppression comme nous l'avons observé ; c'est pourquoi, à la différence de ce qui se passe en latin et en italien, le français ne peut l'élider, ce qui rentre dans un autre ordre d'idées.

La défense de l'hiatus ne tient pas seulement à la dureté de prononciation causée par l'effort que l'on doit faire pour pronon-

cer deux voyelles de suite ; elle tient aussi à une autre cause que nous décrirons plus loin, à savoir le besoin de dissimilation, moins puissant dans le versification que le principe d'assimilation, mais possédant cependant une grande force.

7° *Du choc des consonnes.*

L'euphonie poétique défend par une règle positive que deux voyelles se suivent, surtout de mot à mot ; il en résulte un choc que nous avons décrit sur le nom d'hiatus ; cette interdiction a pour but d'éviter la dureté, et aussi d'introduire la variété.

Ces mêmes raisons doivent faire éviter les accumulations de consonnes, quoiqu'il n'y ait pas de règles positives sur ce point. Le choc des consonnes, surtout quand l'une d'elles finit un mot et que l'autre commence le mot suivant, est très désagréable à l'oreille.

On doit en poésie faire alterner les phonèmes, faire suivre aussi régulièrement que possible la consonne d'une voyelle et la voyelle d'une consonne pour éviter les heurts.

8° *Du choc des accents.*

Pour la même raison, deux syllabes toutes les deux marquées d'accent tonique ne doivent pas se suivre, à plus forte raison une syllabe marquée de l'accent tonique et une autre frappée de l'accent rythmique qui est un accent tonique exalté.

L'accent d'élévation, même celui non tonique et purement lexiologique, est dans le même cas. C'est ainsi que dans la prosodie Chinoise deux accents de même degré ne peuvent se suivre immédiatement dans un vers.

9° *Théorie de l'influence de l'arsis, de la césure et de la fin du vers.*

Nous expliquerons plus loin ce qu'est au juste l'*arsis* ou temps fort qu'il ne faut confondre ni avec la syllabe longue, ni avec la syllabe accentuée, son *substratum.*

Montrons seulement ici que le temps fort peut rendre longue une syllabe brève, ou accentuée celle qui ne l'était pas.

L'effet de l'*arsis* se fait d'abord sentir dans la prosodie latine du vers Saturnien. La finale brève qui finit le mot, si elle est sous l'*arsis* s'allonge, et si de plus elle finit le mot, elle peut faire hiatus avec la voyelle suivante.

La *césure* à son tour allonge en latin la syllabe qui termine

le mot, mais il faut qu'à la césure se joigne l'arsis, ce qui d'ailleurs a lieu forcément ; on peut citer le vers : *omnia vincit amŏr et nos cedamus amori.*

La *fin du vers* exerce son influence en latin et en grec, elle allonge la dernière syllabe sans quoi le trochée remplacerait le spondée dans l'hexamètre, ce qui ne serait pas permis. Il exerce la même influence en germanique sur l'accent. La dernière syllabe du vers devient accentuée, quand même elle serait atone et même sourde : *wirdìge* devient *wirdìgè ; wini*, *winì.* Ce résultat se produit non seulement à la fin du grand vers, mais à la fin du petit vers, lequel tend plus tard à se réduire en simple hémistiche. Bien plus, la fin du vers ou de l'hémistiche peut rendre cette syllabe capable de porter l'arsis.

10° *Théorie de l'influence des syllabes sur les syllabes voisines.*

Le mot dans le vers n'est plus considéré dans son isolement.

Les mots réagissent les uns sur les autres au point de vue de la quantité et de l'accent. En vieux-haut-allemand, la syllabe précédente, quoique non accentuée, le devient et est capable de porter l'*arsis*, lorsqu'elle est suivie d'une syllabe à la *thesis* ; au contraire, quoiqu'accentuée, elle pourra se trouver en *thesis*, si une syllabe à l'*arsis* suit immédiatement.

En latin, dans le vers Saturnien, la syllabe brève qui commence un mot rend la longue suivante commune, c'est la *brevis brevians*.

11° *Théorie de la règle de position.*

La prose distingue déjà à côté des longues et des brèves les longues par simple position, c'est-à-dire par la succession de deux consonnes. Nous ne reviendrons pas sur cette théorie exposée par nous ailleurs (voir *essai de phonétique générale*).

Mais cette règle de position est étendue en grec au delà de ses limites naturelles en ce qui concerne la poésie. Les deux consonnes qui allongent n'ont pas besoin de se trouver chacune dans un mot, ni même dans une syllabe différente ; la voyelle finale d'un mot est allongée par un groupe de consonnes qui commence le mot suivant.

12° *Théorie des tendances progressives ou régressives*, improprement dites *licences poétiques*.

Rien de plus impropre que cette dénomination de *licences*

poétiques ; on a cru longtemps que les particularités poétiques relevées dans certains poètes latins avaient été employées par eux pour faciliter leur versification ; on a reconnu ensuite que c'étaient des archaïsmes. Il en est de même dans toutes les langues.

Quelquefois au lieu d'être un archaïsme, la prétendue licence est, au contraire, un néologisme.

Les poètes en français écrivent : *col* au lieu de *cou* ; ils ont choisi un des deux doublets comme plus harmonieux ; ce doublet a disparu de la langue en prose ou plutôt y a changé de sens ; son emploi par le poète est un *archaïsme*.

Les poètes écrivent indifféremment *Charles* ou *Charle*, *Athènes* ou *Athène*. Quand ils écrivent *charles* et *athènes* ils se conforment à l'orthographe actuelle et étymologique ; quand ils écrivent *Charle* et *Athène* ils anticipent seulement sur l'orthographe phonétique : celle de l'avenir.

Il en est de même de toutes les prétendues licences.

En latin l'influence abrégeante d'une brève sur la longue suivante, après avoir été probablement générale, s'est cantonnée ensuite à la poésie scénique et au vers Saturnien ; mais il en est resté des traces dans la poésie même épique et classique (Havet, page 143). C'est encore un *archaïsme*.

(*A continuer*.) RAOUL DE LA GRASSERIE.

ÉTUDE SUR LE MAHĀBHĀRATA.

DIEU ET L'HOMME, D'APRÈS L'ADI-PARVAN.

Le Mahābhārata est la plus vaste épopée (1) qui soit au monde, mais c'est moins un poème qu'une série de poèmes juxtaposés ou mêlés les uns aux autres. Eugène Burnouf dit, dans son introduction à la savante édition qu'il a donnée du Bhāgavata Purāṇa, œuvre que la mort ne lui permit pas de terminer : « Les lexicographes et les critiques indiens appellent le Mahābhārata un Itihása, c.-à-d. un récit de traditions anciennes, (par opposition aux Kāvyas ou poèmes proprement dits, tels que le Rāmāyaṇa) » (2). On peut ajouter que le type de cette forme de poèmes, désignés sous le nom d'Itihāsas, c'est le Mahābhārata. « L'un des commentateurs les plus estimés de l'Amarakoça (3), Bharata, définit l'itihāsa : Un livre, tel que le Bhārata, composé par un auteur tel que Vyāsa. Le sanscrit trouve le moyen de dire cela dans un mot (4). Ce Vyāsa, l'Homère de l'Inde, est d'une authenticité pour le moins aussi douteuse qu'Homère lui-même ; son nom qui signifie « arrangeur » convient aussi bien à une classe de littérateurs ou d'érudits qu'à un individu. On lui attribue, non seulement le Mahābhārata, mais encore les recueils « des prières, des hymnes et des portions philosophiques des Védas (5). » Il est infiniment

(1) Epopée sanscrite de 200,000 vers. Le fond en est le récit d'une guerre entre deux dynasties royales, qui se disputent la domination suprême. Des épisodes d'une étendue vingt fois plus considérable que le fond, y introduisent toutes les légendes, les traditions des Aryas hindous.

(2) Burnouf. Préf. du Bhāgavata Purāṇa, tome I[er] p. 23.

(3) Id. id.

(4) Vyāsādipraṇītabhāratādigranthas.

(5) Burnouf op. cit. p. 52.

probable que Vyāsa, s'il a jamais existé, n'a guère fait que prêter son nom à la masse énorme d'ouvrages qu'on lui attribue. Il est possible aussi qu'il ait réellement écrit quelques poèmes célèbres et que, plus tard, certains auteurs aient fait passer, sous son couvert, leurs productions personnelles, pour leur donner plus de prix aux yeux du public. La littérature orientale, dit-on, est habituée à ces supercheries d'un genre différent de celui auquel nous ont accoutumé les plagiaires d'occident, puisqu'il consiste à prêter aux écrivains célèbres et non à leur emprunter. Supposé que Vyāsa fût l'auteur véritable du Mahābhārata tout entier, nous serions déjà fort en peine pour dater celui-ci, attendu que l'on ignore complètement à quelle époque a pu vivre ce Vyāsa. Mais, comme le dit Wilson (1), « le Mahābhārata est évidemment une œuvre de périodes diverses. » Il ajoute : « Une grande partie de ce qu'il renferme est d'authenticité douteuse et de date incertaine (2). » Telle que nous l'avons, cette compilation est assez ancienne, et de l'aveu général, plus ancienne que les Purāṇas (3), dans la forme également où ceux-ci nous sont parvenus. Le Mahābhārata, d'après le même Wilson (4) est évidemment la source à laquelle ont puisé presque tous les Purāṇas, sinon tous. Si la littérature grecque vit d'Homère, on peut dire aussi, probablement même avec plus de raison, que la littérature hindoue vit du Mahābhārata : c'est un magasin où tous se sont approvisionnés avec d'autant moins de scrupules qu'ils le sentaient inépuisable. Monier Williams (5) estime que les interpolations, subies par le Mahābhārata, remontent au premier siècle de notre ère. Il est plus probable que celles que l'on croit y remarquer ne sont pas toutes de la même époque : plusieurs descendraient jusqu'au Moyen-Age qu'il ne faudrait pas en être surpris. « Mais, dit Burnouf (6), ce qui a lieu de surprendre, c'est que beaucoup d'ouvrages anciens aient échappé, les uns complètement,

(1) The Vishnu *Purāṇa*. Préface. p. 15.

(2) Id. p. 91.

(3) Vastes poèmes destinés à raconter les légendes relatives à certains dieux ou à chanter leurs louanges.

(4) The Vishnu *Purāṇa*, p. 91.

(5) Indian Wisdom. Lect. XIII.

(6) Op. cit. t. III. p. 30.

comme les Vedas, les autres, pour la plus grande partie, comme le Mahābhārata et le Rāmāyaṇa, à l'influence de remaniements qui ont pu se répéter plusieurs fois. » Plutôt que de remanier ces œuvres colossales, chacun jugeait préférable d'y intercaler quelque épisode, chose d'autant plus aisée que le tissu narratif du poème est plus lâche et par suite plus complaisant. Ainsi en jugea l'auteur, du reste éminemment remarquable, de la Bhagavad-Gītā que tous s'accordent à reconnaître pour une interpolation, sans que toutefois on en ait la certitude.

Nous disions, tout-à-l'heure, que les Purāṇas, dans leur rédaction actuelle, sont postérieurs au Mahābhārata ; cela ne veut point dire que le nom fût inconnu auparavant, ni par suite, que ce genre de poèmes n'existât déjà. « Le compilateur du Mahābhārata, dit encore Eugène Burnouf, ce vaste et précieux recueil des traditions épiques de l'Inde ancienne, cite, à chaque instant, le nom de Purāṇa, surtout au commencement du premier livre (1). »

Les Hindous semblent avoir en horreur, sinon les noms propres dont ils sont au contraire déplorablement prodigues à l'égard de leurs héros, du moins les dates nettement déterminées, si bien que leur histoire, toutes les fois qu'elle est contrainte de s'éclairer elle-même et qu'elle ne reçoit aucun jour extérieur, est d'une obscurité impénétrable au regard même le plus perçant.

Dans l'Adi-Parvan, ou premier livre, que nous allons étudier, nous rencontrons au LXVIIe Adhyāya ou chapitre un détail assez intéressant que d'ailleurs nous relèverons, au passage, avec plus d'insistance. Il s'agit d'un roi, nommé Açoka, que l'auteur donne pour une incarnation de démon. S'il s'agit du fameux prince bouddhique, il en résulterait que ce passage, au moins, est de beaucoup postérieur à la réforme de Gautama. On s'accorde assez, du reste, à reconnaître que l'ensemble de ce poème ne remonte pas aussi loin que le bouddhisme. Le Mahābhārata comprend dix-huit sections, ou Parvans, de dimensions très inégales : chacun de ces Parvans peut être considéré comme un tout à part, dans cette vaste collection : l'ordre dans lequel ils se suivent ne doit pas être admis comme

(1) Op. cit. to. I p. 14.

étant un ordre chronologique. Il est très probable que certains livres renferment des documents plus anciens que d'autres qui sont compris dans les livres précédents : bien plus, il peut aisément se faire que telle partie d'un livre soit de beaucoup antérieure à telle autre du même livre. En étudiant donc, l'un après l'autre, les chants de ce poème nous ne prétendons nullement présenter, par là même, le développement successif des doctrines qui s'y peuvent rencontrer. Nous prenons l'ouvrage tel qu'il est, dans la forme où les Hindous le lisent depuis de nombreux siècles déjà, forme que l'on peut désormais regarder comme définitive, le temps l'ayant ainsi consacrée ; nous l'étudierons au double point de vue de Dieu et de l'homme, comme nous le disons un peu plus loin.

L'étude que nous plaçons aujourd'hui sous les yeux des lecteurs du Muséon se divise en trois parties de longueur très inégale, leur mesure dépendant de l'abondance plus ou moins considérable des documents que nous fournit le premier livre du Mahâbhârata, l'Adi-Parvan, dont nous nous occupons exclusivement pour l'instant. Nous traitons, dans la première partie, de Dieu, de son essence et de ses attributs ; dans la seconde, des avatars divins, de leur nature, de leur but et de leur origine, dans la troisième enfin, des mariages des Dieux et de la naissance de leurs enfants.

Eugène Burnouf, que nous nous plaisons à citer, a dit de ce premier livre du Mahâbhârata : « Sa rédaction, encore vague et confuse, porte la trace des efforts faits par les Brahmanes pour recueillir et lier entre elles les histoires héroïques et religieuses des premiers temps. (1) » S'il a fallu de la patience à ces intrépides compilateurs, il en faut aussi une assez forte dose pour lire leurs élucubrations ; mais nous nous croyons amplement indemnisé de notre peine, à la pensée qu'en aidant le public, dans la mesure de nos forces, à connaître ces vieilles religions de l'Inde, nous aurons contribué, sans doute, à lui faire estimer davantage la Vérité.

---

(1) Eug. Bur. Préf. du Bhâga. Pûr. t. I p. 14.

DIEU.

I.

Son Essence, ses attributs.

Ugraçravas, surnommé Sauti « très versé dans les Purāṇas » (1) interrogé par les Rishis de la forêt de Naimisha sur la science sacrée répondit (2) : « Je commence par m'incliner devant le Mâle primordial, Içāna, à qui les hommes offrent des sacrifices, qu'ils adorent, lui le seul incorruptible, l'Eternel, Brahme, perceptible, imperceptible, qui est tout ensemble celui qui n'existe pas et celui qui existe sans exister (3), lui l'Univers, qui est distinct de ce qui existe, comme de ce qui n'existe pas, le Créateur du grand et du petit, l'Antique, le Très Haut, l'Inépuisable, lui Vishnou, le Bienfaiteur et le Bienfait, digne de tous les honneurs, le Pur, l'Immaculé, Hari, le gouverneur des facultés, le guide de tous les êtres, de ceux qui se meuvent et de ceux qui ne se meuvent pas. »

Ces paroles de Sauti, renferment toute la théologie dogmatique du Mahābhārata, avec ses contradictions, du moins apparentes, le vague de ses conceptions, le cliquetis étourdissant de ses mots et cet ensemble, à la fois majestueux et vide, qui en constitue, pour ainsi dire, l'essence. Toutefois, ne condamnons pas, sans l'entendre jusqu'au bout, ce dogmatisme qui, souvent, j'en ai peur, nous paraîtra mesquin, mais qui, de temps à autre, au moins, récompensera notre patience, en nous arrachant à son terre-à-terre habituel pour nous transporter dans des régions plus hautes où nous respirerons plus librement. Et d'ailleurs, comme j'ai dû choisir, dans cette vaste compilation, je me suis borné à recueillir les traits caractéristiques, seuls capables de donner une physionomie à cet être prodigieusement vaporeux qu'on appelle la théologie indoue, et, par suite, j'ai dû laisser, dans la carrière, une masse énorme de matériaux dont je n'avais que faire pour la construction du modeste édifice

(1) Adhyāya. çloka 1.
(2) Id. çloka 22 et seq.
(3) Asacca sadasaccaiva. id. Ç. 23.

dont j'ai formé le plan et qui pourront être admirablement utilisés par d'autres.

Nous interrogerons donc le Mahâbhârata sur ces deux points : Dieu et l'homme ; mais, nous le répétons, en nous adressant à chaque Parvan en particulier, car si nous les laissions nous parler tous à la fois, il en résulterait une cacophonie que nous ne pourrions jamais démêler. Plus tard, lorsque nous les aurons tous entendus successivement, l'un après l'autre, nous comparerons leur langage et nous verrons s'il est identique ou s'il diffère. Ne nous dissimulons pas, encore une fois, que nous aurons besoin d'une forte dose de patience, car l'épopée de l'Inde (surtout le Mahâbhârata) est une causeuse intrépide qui, si elle parle assez souvent pour ne rien dire, parle sans fin ni trêve et ne termine jamais un récit, sans en commencer un autre aussitôt après, quand encore elle ne raconte pas plusieurs histoires à la fois, au risque de n'en finir aucune.

Brahme, dont parle Sauti, est l'Être suprême par excellence ; il est au-dessus de tous les Dieux, et il est tous les Dieux. C'est ainsi que, dans ce même passage, il est Içâna, c.-à-d. Çiva, ce qui ne l'empêche nullement d'être Vishnou ; si Brahme est tout, il en résulte que tout est Brahme, aussi chaque Dieu qu'invoque le fidèle Hindou, par cela même qu'il est invoqué spécialement, devient supérieur à tous ses collègues du Panthéon et n'est autre que Brahme, sous l'un des mille noms qui lui sont donnés.

Sauti, revenant plus loin sur la description de l'Être suprême, répète ce qu'il a déjà dit et ajoute quelques traits : « C'est l'Eternel (1), Vasudeva, le Vrai, le Juste, le Pur, le Saint, l'Eternel Brahme, l'Ame Suprême, la vraie et indéfectible lumière. Les Sages racontent ses exploits divins. Il n'est pas ; il est sans être ; de lui tout procède. C'est l'Etre Suprême que les hommes, habitués à méditer, contemplent dans leur âme, comme dans un miroir. » Dieu est le « Vrai. » Je note ce trait au passage, car le poète y reviendra plus tard, lorsqu'il fera l'éloge de la vérité, cette vertu pour laquelle, d'ailleurs, s'il faut en croire certains voyageurs, peut être quelque peu

(1) I Adhyâya, çloka 256 etc.

enclins à la médisance, les Hindous, de nos jours encore, ont tant d'estime... platonique. « Autrefois, lit-on, dans le 74e Adhyāya (1) on mit cent Açvamedhas dans l'un des plateaux d'une balance et la vérité dans l'autre : le poids de la vérité l'emporta. » Notons que, de tous les sacrifices, le plus important est l'Açvamedha, c.-à-d· le sacrifice du cheval. Ne nous étonnons pas de voir la vérité prisée ainsi par le poète, car « la vérité, c'est le suprême Brahme » (2) suivant son expression. De même, nos Saints Livres nous enseignent que notre Dieu est le Dieu de vérité, Deus veritatis (3) ; qu'il vit dans la vérité (4) ; que sa Parole est Vérité (5). « Le Christ est la Vérité » dit St Jean : « Christus est Veritas » (6). — Plus loin encore, le poète hindou dira cette belle parole : « Les Dieux ne sont adorables que par la vérité » (7). « Servez Dieu dans la vérité » lisons-nous dans l'Ecriture (8) et encore : « Ceux qui adorent Dieu doivent l'adorer dans la vérité. » (9) Chemin faisant, nous aurons lieu de constater que, plus d'une fois, le poète hindou semble se faire l'écho de nos auteurs sacrés. Mais ces rapprochements, si nombreux et parfois si remarquables, doivent être considérés comme purement fortuits, du moins, jusqu'à preuve du contraire. Nous nous faisons toutefois un devoir de les signaler, car ils ne laissent pas que de porter avec eux leur enseignement. Il n'est pas inutile, en effet, de savoir que Dieu a toujours été adoré, et souvent de la même façon, par des peuples qui paraissent s'être ignorés les uns les autres.

Le Mahābhārata est, sans doute, assez vaste pour loger tous les Dieux de l'Inde ; Vishnou occupe, toutefois, une place d'honneur dans ce Panthéon, comme nous le reconnaîtrons au fur et à mesure que nous avancerons dans cette étude. De temps à autre, il est vrai, nous le verrons s'éclipser pour laisser briller quelque collègue, jusque là moins favorisé ; puis, au moment

(1) Çl. 3.
(2) Id. çl. 6.
(3) Ps. XXX. 6.
(4) Jére. IV. 2.
(5) Joan. XVII. 17.
(6) I Jo. V. 6.
(7) Adhyā. 93, çlo. 26.
(8) Tob. XIV. 10.
(9) Jo IV. 24.

où nous y penserons le moins, il fera, de nouveau, son apparition sur la scène, pour recommencer d'y jouer le rôle principal.

Comme il nous sera donné de le constater, la Divinité, dans ce poème, se transforme en tant de personnages qu'elle finit par devenir impersonnelle ou peu s'en faut ; tout se confond en elle, ou elle se confond en tout, si bien que jamais elle ne sera si voisine du néant que lorsqu'on l'aura proclamée le grand Tout. L'imagination de ces peuples de l'Inde est douée d'une fougue tellement impétueuse ; elle prend des proportions tellement colossales que non-seulement elle s'élance, d'un seul bond, d'un pôle à l'autre de la pensée, mais qu'elle les occupe tous deux à la fois : la devise du Panthéon indien semble être, non pas : « Tout ou rien », mais « Tout et rien », « Omnia et nihil, » dirions-nous, en parodiant un mot célèbre.

« Il y a trente-trois Dieux » (1), nous dit le poète. Ce sont les huit Vasus, les onze Rudras, les douze Adityas, Prajāpati et Vashatkāra. Ce dernier n'est autre que la personnification du cri poussé par le hotar, à la fin du sacrifice, lorsque l'Adhvaryu jette les offrandes dans le feu. Dans le langage courant, ces trente trois Dieux se réduisent à trente, chiffre rond : ce sont les Tridaças, c.-à-d., littéralement, les Trois-Fois-Dix. Mais à part trois ou quatre, les autres jouent constamment des rôles secondaires. Plus tard, les Divinités de rang inférieur se multiplièrent à l'infini, comme si elles avaient pris à tâche de suppléer par le nombre à la puissance qui leur manquait.

Dès l'Adi-Parvan, par conséquent dès le début du poème, Vishnou, comme nous l'observions plus haut, vise à la suprématie. Le poète, bien que discrètement d'abord, se pose ainsi comme Vishnouite ; plus tard, il affichera plus carrément ses préférences, non toutefois, sans de nombreux et singuliers retours, bien capables, à coup sûr, de dérouter le lecteur, si celui-ci n'était averti préalablement qu'il a devant lui, non tant un auteur qu'un compilateur qui, le plus souvent, s'est contenté, ne l'oublions pas, de juxtaposer de nombreux poèmes, appartenant, sans doute, à différentes époques, plutôt qu'à les refondre ensemble, pour en faire un tout homogène. Le Mahābhārata est le rendez-vous de toutes les traditions et de toutes

(1) Adhyāya LXVI, çl. 37.

les opinions théologiques de l'Inde : on y trouve tout, même quelque fois ce que l'on y cherche.

Voici comment on nous dépeint Vishnou, sous le nom de Nārāyaṇa (1) : « Son énergie est incommensurable, c'est l'Infini, l'Immatériel, l'Incréé, l'Antique, l'Eternel, le Tout, celui a pour forme l'Illimité. » Brahme, l'Etre Suprême, l'Absolu, par excellence, se reconnaîtrait, du premier coup, à cette peinture. C'est qu'ici, dans la pensée du poète, Vishnou n'est autre que Brahme lui-même dont il confisque, à son profit, les attributs et l'essence. C'est le premier exemple que nous signalons de cette loi, en vertu de laquelle l'Hindou considère le Dieu qu'il invoque présentement comme le plus grand de tous, loi que l'on est convenu de nommer le Kathénothéisme.

Dans l'Adi Parvan, habitude qu'il suivra d'ailleurs presque toujours, sinon toujours, l'auteur se borne à énumérer les attributs, ou mieux, les noms de la Divinité suprême ; il ne nous dit pas ce qu'il entend par chacun d'eux, ce qui est d'autant plus fâcheux que l'on est fort embarrassé parfois pour les traduire, les commentateurs, tels que Arjuna Miçra et Nīlakaṇṭha, relativement modernes, cherchant à se tirer d'affaire par un verbiage étourdissant, lorsqu'ils ne recourent pas au mutisme absolu. C'est ainsi que nous eussions assez aimé savoir, au juste, ce que signifie cette définition de Dieu que nous avons rencontrée au début. « Celui qui existe, sans exister. » Cette expression se retrouve souvent dans le Bhāgavata Purāṇa. On traduit généralement par : « Bhagavat est ce qui existe, comme ce qui n'existe pas pour nos organes (2). » C.-à-d. Dieu est ce qui est accessible à nos sens et ce qui leur est inaccessible : cette traduction, sans doute, est la plus rationnelle, je n'oserais affirmer qu'elle fût la plus exacte. Protap Chandra Roy, savant Pandit de Calcutta qui publie actuellement une traduction anglaise du Mahābhārata, rend cette même expression : « Sadasacca » par « existing-non-existing being (3) » ; ce qui est plus littéral, mais par cela même moins intelligible. Plus tard, le poète se montrera peut-être plus

(1) Adhyā. CXCVII. çloka. 31.
(2) Cf. Bhāg. Pur. lib. VI. Cap. 8, çl. 29. et alias.
(3) Ier fascicule p. 2.

explicite : nous le saurons, si nous avons la patience de le suivre jusqu'au bout de sa narration interminable.

Une autre épithète qui reviendra souvent est celle de Svayaṃbhū (1) : « Les Rishis dirent à Pāṅḍu : Il y a, aujourd'hui, dans le séjour de Brahme une grande réunion de Dieux, de Rishis et de Pitris. Nous nous rendons là pour voir Svayaṃbhū », c.-à-d. Celui qui existe par lui-même, l'*Ens a se*. Ne demandons pas à l'écrivain une plus ample définition, n'exigeons pas de lui qu'il développe sa pensée ; la philosophie hindoue (et l'on peut en dire autant de la théologie) consiste surtout dans les mots.

Dieu sera, fréquemment aussi, désigné sous le nom de Purāṇa. C'est l'*Antiquus dierum* de Daniel (2), l'Antique, par excellence, Celui qui existe de tous temps, qui même existait avant le temps, c.-à-d. avant ces êtres mobiles et passagers dont la succession forme le temps, tel que nous le concevons en réalité.

Brahme, ou l'Etre Suprême est encore le Purusha, le Mâle, celui qui émet tous les êtres, c.-à-d. qui les tire de sa propre substance, mais qui ne les crée pas, puisqu'il ne les tire pas du néant, qu'il ne les fait pas de rien. Il est l'Etre Suprême » the exalted » traduit Protap (3) ou comme l'on traduit généralement « l'Absolu ». Littéralement, ce terme de « para » signifie « supérieur » celui au-dessus duquel il n'y a rien, lorsqu'il s'agit de Brahme, comme ici.

Dieu est l'Inépuisable, ou mieux l'Impérissable, l'Invariable « avyaya », il ne se modifie pas, étant parfait de sa nature, il ne perd ni n'acquiert rien, il n'est sujet ni à la croissance, ni à la décroissance : il ne fut jamais enfant, il ne sera jamais vieillard, si je puis m'exprimer ainsi. Telles sont les principales épithètes que nous verrons fréquemment accolées au nom de Brahme ; on les donnera, sans doute, aussi à d'autres Dieux, mais à la condition que chacun de ceux-ci personnifie Brahme, momentanément du moins, dans la pensée du fidèle qui l'invoque.

Brahme semble être sûr de garder le rang suprême ; il règne

(1) Adh. CXX. çl. 7.
(2) Dan. VII, 9. etc.
(3) I fasc. p. 2.

tranquille, sans craindre de se voir jeté à bas de son trône : il ne redoute aucun compétiteur, aussi est-elle sans mélange ni retour fâcheux l'éternelle félicité dont il jouit. Il n'en est pas ainsi des autres Dieux qui sont heureux, autant qu'on peut l'être lorsque l'on risque, à chaque instant, d'être dépossédé de son bonheur. C'est qu'ils ne sont arrivés au Panthéon qu'à force d'ascétisme ; or, s'il se trouve quelque part des solitaires plus mortifiés, plus pénitents qu'ils ne le furent eux-mêmes jadis, ils se voient contraints de leur céder la place ; et, déchus de leur dignité, ils ont à recommencer une existence misérable qui se prolongera jusqu'à ce qu'ils aient accumulé assez de mérites pour reconquérir leur rang et vaincre leurs vainqueurs. Les plus grands d'entre les Immortels ne sont pas ceux qui tremblent le moins ; c'est ainsi, pour citer cet exemple (1), qu'Indra, le Devarāja, comme on le surnomme, c.-à-d. le Roi des Dieux, à l'aspect des macérations et, par conséquent, des mérites de Viçvāmitra, trembla pour sa suprématie. Encore un peu, le Rishi allait devenir, à sa place, le Souverain des Dieux. Il était temps d'aviser. Il alla trouver l'une de ces Apsaras, de ces Nymphes créées tout exprès pour séduire les solitaires et les dépouiller de leurs mérites, par suite de leur puissance, en les dépouillant de leur vertu. Indra choisit Menakā dont les attraits irrésistibles convenaient à ses desseins. La jeune fille accepta la mission. Le poète donne ici libre carrière à son imagination voluptueuse, dans la description de cette scène de séduction : et pour augmenter la saveur de son récit, il le place dans la bouche de Çakuntalā qui raconte, avec un cynisme ingénu, comment Menakā devint sa mère, grâce à la complicité de Marut et de la brise parfumée, messagère d'Indra. A la vue de la belle Apsaras, le saint Rishi ne fut plus maître de ses sens; il oublia ses vœux et perdit ses mérites, en devenant le père de Çakuntalā.

Sunda et Upasunda (2) étaient deux frères, deux Asuras, qui se rendirent redoutables aux Dieux, non plus à force de mérites, comme Viçvāmitra, mais par leurs forfaits et leur scélératesse ; car il parait que le vice et la vertu font également

(1) Adhyāya LXXI. çl. 27 et seq. Id. LXXII.
(2) Adhyāy. CCX et seq.

trembler le ciel hindou, lorsqu'ils dépassent certaines limites. Les deux Asuras, enorgueillis pas leur force extraordinaire, voulaient escalader le Ciel, comme les Titans l'Olympe ; les Dieux sentirent, avec épouvante, leurs trônes chanceler et se dérober sous eux. Ils implorèrent le secours de Brahme, qui n'avait pas à sa disposition la foudre de Jupiter, mais qui sut employer, pour délivrer ses collègues du péril qu'ils couraient, un expédient moins brutal et tout aussi efficace. Il manda Viçvakarman, le Vulcain de la mythologie hindoue, et lui enjoignit de fabriquer une femme qui fût d'une beauté sans rivale. Viçvakarman se servit pour cela de toutes sortes de pierres précieuses qu'il réduisit en poussière dont il fit une pâte qu'il pétrit de ses doigts magiques, lui donnant la forme d'une femme. Cette créature merveilleuse reçut le nom de Tilottamā, à cause des fragments de perles et de diamants de tous genres dont elle était composée. Elle était d'une beauté tellement éblouissante qu'elle commença par fasciner les Dieux, en attendant de séduire les Asuras. Çiva prit quatre visages et Indra, le vainqueur de Bala, mille yeux pour mieux la contempler. Les Rishis divins tournaient la tête dans toutes les directions pendant que Tilottamā tournait elle-même autour d'eux. Alors Tilottamā, après cet heureux essai de sa puissance séductrice, se rendit auprès des deux frères qui avaient été jusque là parfaitement unis, circonstance à laquelle ils devaient leurs prodigieux exploits. Mais à la vue de cette apparition merveilleuse, chacun voulut avoir Tilottamā pour femme : ils se prirent de querelle et, dans leur fureur, ils s'entretuèrent. Les Dieux purent alors respirer à l'aise.

Il arrivait parfois que les Dieux, pour consolider leur pouvoir et s'assurer l'hégémonie, ne se contentaient pas d'envoyer ainsi des beautés étrangères, créées tout exprès pour séduire leurs concurrents et les faire déchoir de leur puissance ; ils se chargeaient eux-mêmes de ce rôle et se transformaient en femmes tentatrices. Lors de la fameuse querelle entre les Suras et les Asuras (1), c.-à-d. entre les Dieux et les Démons, au sujet de l'amrita, produit du barattage fameux de la mer de lait, ceux-ci réussirent à s'emparer du merveilleux breuvage lequel, comme

(1) Adh. XVIII, et seq.

son nom l'indique, devait assurer l'immortalité à ceux qui le boiraient. Les Dieux se crurent vaincus sans retour ; Çiva qui venait de se brûler la gorge en avalant le poison destiné à faire périr le ciel tout entier, conquérant ainsi le surnom de Nîlakaṇṭha (Cou-Noir) qu'il porta désormais, voyait son dévouement inutile. Nārāyaṇa (Vishnou) essayant de la ruse, puisque la force était insuffisante, se déguisa lui-même en femme et vint se mêler aux Asuras, comme ils se disputaient à qui boirait, le premier, le nectar qui les devait rendre immortels. En voyant, parmi eux, cette belle dame qu'ils ne reconnurent pas, ils se piquèrent de galanterie et lui passèrent, tout d'abord, la coupe enchanteresse. Nārāyaṇa s'en saisit et disparut aussitôt, pour aller rejoindre ses collègues qui burent avidement la liqueur grâce à laquelle ils ne devaient plus mourir. Nārāyaṇa cependant reprit sa forme habituelle et combattit, de nouveau, ses ennemis par d'autres armes, cette fois, qu'un beau visage d'emprunt. Rāhu, l'un d'eux, s'en aperçut vite à ses dépens : ce démon, en effet, se déguisa, lui aussi, et se glissa parmi les Dieux pendant qu'ils buvaient l'amrita, afin d'en prendre sa part. Mais il avait compté sans l'œil vigilant de Sūrya et de Soma (le Soleil et la Lune) qui percèrent sans peine son incognito et le dénoncèrent à Vishnou-Nārāyaṇa qui lui coupa la tête, sans autre forme de procès. La vie n'abandonna point Rāhu, pour autant : la tête du démon decapité roule, depuis lors, dans l'espace et quand elle rencontre Sūrya ou Soma, elle ouvre la bouche et les fait disparaître momentanément : de là les éclipses lunaires et solaires.

Il paraît qu'avant de boire l'amrita, c.-à-d. le breuvage qui donne l'immortalité, les Dieux n'étaient que de simples mortels. Cela ne doit surprendre qu'à demi. Mais si ce nectar les empêcha de mourir, il ne les empêcha pas d'être vaincus et parfois outrageusement par des guerriers de chair et d'os. Krishṇa et Arjuna (1) voulurent détruire par le feu la forêt de Khândava. Les Dieux s'unirent aux Asuras pour empêcher la destruction de cette forêt. Mal leur en prit, aux uns et aux autres : les Démons périrent en grand nombre et les Dieux, Çakra (Indra) à leur tête, monté sur son éléphant blanc, eurent

(1) Adhy. CCXXVII.

beau lancer contre les deux héros, chacun son arme favorite, Kubera sa massue, Skanda sa lance, Mrityu sa hache, Aryaman son gourdin, (en Bretagne, nous dirions son pen-bas), Çakra son tonnerre, etc. Krishṇa et son compagnon demeurèrent invulnérables, si bien qu'à la fin, les Dieux prirent la fuite et les laissèrent ainsi maîtres du champ de bataille. Notons, pour être juste, que les vainqueurs avaient reçu leurs armes de certains Dieux qui, dans cette circonstance, refusèrent de faire cause commune avec leurs collègues. C'est ainsi que, depuis longtemps déjà, Tryambaka (1), connu encore sous le nom de Rudra et de Çiva, était descendu sur terre, déguisé en chasseur et avait gratifié Arjuna de son arme invincible, le Pâçupata. De plus, immédiatement avant le combat (2), le dieu Agni qui avait tout intérêt à voir les deux héros réussir, puisqu'en réalité c'était lui seul qui devait bénéficier de leur victoire, en dévorant, grâce à elle, la forêt de Khāndava, donna au Pāṇḍava son arc Gandīva et deux carquois inépuisables. D'autre part, il arma Krishṇa de son disque et d'une massue, du nom de Kaumodaki.

L'Amrita ne rend donc pas les Dieux invincibles. Ajoutons qu'il est de plus insuffisant à leur conserver leurs forces et que, s'ils n'avaient pas d'autre nourriture, ils languiraient anémiques : leur immortalité cesserait d'être un privilège, pour devenir un faix d'autant plus insupportable, qu'ils ne pourraient jamais s'en décharger. Heureusement pour eux, ils ont d'autres aliments, destinés à les reconforter : ce sont les sacrifices. Lorsque Sunda et Upasunda, que nous connaissons déjà, déclarèrent la guerre au Ciel et tentèrent de l'escalader, les Dieux, saisis d'épouvante, se réfugièrent auprès de Brahme (3). Alors ces deux Daityas ou démons, pour arriver plus facilement à bout de leurs ennemis, se mirent à massacrer tous les Brahmanes, afin que, les sacrifices venant à cesser, les Dieux, privés de cette nourriture, tombassent en défaillance. Nous avons vu le stratagème qu'employèrent les Dieux pour leur arracher des mains une victoire certaine. La cessation des sacrifices troubla

(1) Adhy I, çl. 62.
(2) Adhy. CCXXV.
(3) Adhy. CCX. çl. 6.

toute la Nature : elle allait infailliblement succomber et les Dieux allaient se voir dépouillés de leur vigueur et de leur puissance, lorsque la création de nouveaux brahmanes permit de renouer la chaîne interrompue des sacrifices.

Non seulement on sacrifie aux Dieux, mais les Dieux sacrifient eux-mêmes. Nous lisons, en effet (1), que le rishi Vasishṭha prêta son concours au roi Ikshvâku et aux autres princes, dans leurs sacrifices, de même que Brihaspati (2) prête le sien aux Immortels, en pareille circonstance : il fut le prêtre de ces rois, comme Brihaspati est celui des Dieux. Le poète ne dit pas s'il s'agit seulement des Dieux secondaires, qui alors offriraient des sacrifices à Brahme, leur chef absolu ; plus tard, peut-être, sera-t-il moins discret : pour le moment, nous devons nous contenter de cet unique renseignement ; puisque nous bornons cette étude à l'Adi Parvan, il ne nous convient pas de franchir les barrières que nous nous sommes imposées nous-même.

(A continuer.) A. Roussel.

---

(1) Adhy. CLXXIV. çl. 11 et 12.
(2) Le Maître de la Prière.

NOTES SUR LES

INSTITUTIONS ATHÉNIENNES

JUSQU'AUX GUERRES DU PÉLOPONNÈSE D'APRÈS ARISTOTE.

ΑΘΗΝΑΙΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙ Α. *Aristotle on the constitution of Athens*, edited by H. G. Kenyon, M. A. 2d ed. Printed by order of the trustees of the British Museum, 1891.

La découverte du texte de la Politeia des Athéniens d'Aristote est l'un des évènements les plus importants, qui se soient accomplis dans ce siècle, pour l'étude de l'antiquité classique.

On connaissait déjà des fragments nombreux de ce traité, par les citations des auteurs anciens et par la publication des papyrus de Berlin. Le texte que possède le British Museum n'est pas complet : le commencement est perdu, le papyrus débute par une allusion aux derniers épisodes de la conspiration de Cylon et la fin est fortement mutilée.

Malgré ces lacunes, nous possédons un aperçu historique bien suivi des modifications de la constitution athénienne depuis Dracon et une description des institutions à l'époque de l'auteur, dont la partie principale est intacte.

Il est impossible d'énumérer ici tous les problèmes historiques que ce document éclaire : une foule de dates de l'histoire sont fixées dans la première partie et le rôle politique des grands hommes athéniens de Dracon à Périclès et plus loin encore se présente sous un jour tout nouveau. Dans la seconde partie, d'innombrables détails des institutions sont précisés.

Il n'y a, semble-t-il, aucune raison bien plausible de dénier à Aristote la paternité de cet écrit (1) : nous sommes en tout cas

(1) Le débat sur l'authenticité et sur la valeur historique de la Politeia est déjà engagé ; cependant l'opinion la plus commune et la mieux autorisée semble se prononcer pour Aristote V. Ch. Michel, Revue de l'Instruction publique. N° de mars — M. Fränkel, Deutsche Zeitschrift f. Geschichtwissenschaft T. V. p. 164. V. aussi Quaterly rewiew vol. 172 n° 344 et Edinburgh rewiew n° 354; etc.

bien certains d'avoir sous les yeux l'écrit que Plutarque, Harpocration, etc. ont cité comme étant l'œuvre d'Aristote.

Mais si l'on regarde Aristote comme l'auteur de ce traité, il sera difficile de lui attribuer encore toute la Politique. Je signalerai dans le cours de cet article quelques-unes des contradictions frappantes qui existent entre les deux ouvrages.

Je me propose de relever ici quelques-unes des données nouvelles que fournit cette découverte pour l'étude de l'histoire d'Athènes. Ce n'est donc pas un travail d'ensemble que j'entreprends ; ce sont simplement quelques notes que j'offre au lecteur. Parfois je me bornerai à résumer le texte d'Aristote et à signaler l'importance des renseignements nouveaux qu'il fournit : d'autres fois, je m'arrêterai plus longtemps et je tenterai de résoudre quelques difficultés ou d'éclaircir quelque point de l'histoire des institutions athéniennes. Le texte de la Politeia est une mine qui ne sera pas de sitôt exploitée complètement ; j'espère que je réussirai à en faire apprécier toute la richesse.

Institutions primitives.

Le commencement du traité est, comme je l'ai dit, perdu ; mais il n'est pas impossible d'après la suite de reconstituer un tableau assez complet des institutions primitives.

La royauté. D'après la tradition vulgaire, la royauté passa de la maison de Thésée dans la maison de Mélanthe à l'époque des invasions doriennes. Mélanthe eut pour successeur son fils Codrus. Celui-ci fut le dernier roi héréditaire. Après lui, son fils Médon fut *élu, à vie*, comme chef *responsable* de l'Etat, sous le titre d'archonte. Dans sa descendance, furent choisis treize rois ou archontes à vie. Plus tard (753/2, Marm. Par.), l'archontat devint décennal, mais continua à se recruter dans la maison de Médon. Il en fut ainsi jusqu'en 683/2 (Marm. Par.) ; alors fut institué un collège de neuf magistrats annuels et responsables, les neuf archontes.

Déjà différents points de cette tradition avaient été contestés. La Politeia permet d'en fixer quelques-uns d'une façon nouvelle ou plus précise. Aristote décrit les institutions d'avant Dracon : on choisissait les magistrats ἀριστίνδην καὶ πλουτίνδην.

Ils étaient d'abord à vie, puis décennaux. Les principales et les premières des magistratures étaient le basileus, le polémarque et l'archonte. La première était le basileus ; puis fut établi le polémarque, à cause de la mollesse de certains rois à la guerre et Aristote donne ce titre à Ion. La dernière fut l'archonte ; la plupart la font instituer sous Médon, quelques-uns sous Acaste.

Mais, continue-t-il, ce point est de peu d'importance, cet évènement s'accomplit en tout cas à cette époque. Le texte (incomplet à cet endroit) donnait la preuve que l'archontat était plus récent que les deux premières magistratures, mais son importance s'accrut plus tard. Quant aux thesmothètes, ils furent choisis pour un an beaucoup d'années plus tard, ὅπως ἀναγράψαντες τά θέσμια φυλάττωσι πρὸς τὴν τών [παρανομού]ντων κρίσιν· δίο καί μόνη τῶν άρχῶν οὐκ ἐγενέτο πλείων ἤ ἐνιαύσιος. [οὗτοι] μεν οὖν ἐς τοσοῦτον προέχουσιν ἄλλων.

Les neuf archontes se succèdent donc dans l'ordre des temps : basileus, polémarque, archonte, thesmothètes ; les thesmothètes furent toujours annuels, mais les trois premiers furent d'abord viagers, puis décennaux. Le polémarque fut institué sous la royauté. L'archonte le fut sous Acaste, (petit-fils de Codrus et fils de Médon), car Aristote se prononce pour cette opinion.

A l'époque de Dracon, les neuf archontes étaient sans doute annuels, mais Aristote est muet sur l'époque où les magistrats décennaux firent place aux magistrats annuels, aussi bien que sur celle où le basileus, le polémarque, l'archonte d'abord viagers devinrent décennaux.

En résumé, il nous fait connaître les quatre états suivants de la plus haute magistrature (royauté et archontat).

Premier état : la royauté héréditaire chez les Codrides ; à côté du basileus, le polémarque qui, s'il faut en juger par la raison de l'établissement de cette charge et par l'exemple d'Ion, n'était pas nécessairement Codride. Le polémarque fut viager, il faut le conclure du texte.

Deuxième état : sous Acaste ou Médon, un changement s'introduit ; l'autorité royale est diminuée, mais elle se perpétue cependant dans la descendance de Codrus avec le titre de basileus. Est-ce à ce moment que le roi devient viager ? Le texte ne permet pas de dire d'une façon certaine quand cette

modification s'est opérée. Mais l'autorité royale est limitée par l'institution d'une nouvelle magistrature viagère, l'archontat.

Troisième état : les dignités de basileus, polémarque, archonte deviennent décennales. Le texte ne nous donne aucune date et ne permet pas de dire si le privilège des Codrides quant à la royauté est maintenu. Il le fut jusqu'au quatrième archonte décennal, Hippomène, s'il faut en croire Pausanias (I. 3. 3 ; IV. 5. 10 et 13. 7) et aussi Héraclite de Lembos (Muller F, G, H, II. 208 et Nic. Dam. (Ibidem III, 386). Hippomène perdit le trône, pour les siens et pour lui par des causes semblables à celles qui amenèrent la chûte des Tarquins (épisode de Lucrèce).

Quatrième état : Les trois magistrats ci-dessus sont annuels ; les thesmothètes annuels sont institués (1).

La royauté ne fut donc jamais supprimée à Athènes ; il n'est pas même vrai de dire qu'elle perdit son caractère premier par suite de modifications directes qu'on lui fit subir ; mais successivement on lui accola d'autres magistratures, qui prirent de plus en plus d'importance et réduisirent, par une succession d'empiètements, la sphère d'action du basileus. Celui-ci subsiste et même garde le rang de chef de l'état, ce n'est qu'à une époque tardive que ce rang est pris par l'archonte.

Cette manière de concevoir la disparition de la royauté est à bien des égards nouvelle : Aristote, on le voit, est plus précis que le sujet ne semble le permettre ; on pourra élever quelque doute sur la valeur de ses informations ; ainsi l'apparition du polémarque à une époque si reculée que celle qui est marquée par le nom d'Ion est-elle bien certaine ? N'y a-t-il pas ici quelque confusion, provenant du rôle que la légende prête à Ion et que l'on a voulu expliquer en lui attribuant le titre de polémarque ? — Des attributions premières des trois premiers archontes avant Dracon, Aristote ne nous donne qu'un aperçu assez incomplet ; mais il nous éclaire sur un point de détail souvent discuté : le basileus, dit-il, siégeait au Boukolion, près du Prytaneion, l'archonte au Prytaneion. (Le Prytaneion avait vraisemblablement été le siège de la royauté ; il était le centre de la cité ; là était le foyer de tous Ἑστία (Thuc. II, 15, au sujet de Thésée).

(1) Le texte donne la raison pour laquelle les thesmothètes ne furent jamais qu'annuels ; mais il est malaisé de saisir la liaison des idées.

La présence de l'archonte au Prytaneion, dès avant Dracon, manifestait déjà sa prééminence ; le polémarque siégeait à l'Epelykeion (et non pas au Lykeion, comme le disait Suidas) et les thesmothètes au Thesmotheteion. Après Solon, tous les archontes entrèrent au Thesmotheteion.

On aura remarqué la mission spéciale qu'Aristote attribue aux thesmothètes, la rédaction des lois (donc il y eut des lois écrites avant Dracon), ensuite la garde des lois, pour le jugement des violateurs ; la grande raison d'être de la réforme de Dracon, suivant l'opinion ordinaire, n'existait donc pas. Les lois étaient écrites et les thesmothètes veillaient à leur stricte observation ; ils les appliquaient eux-mêmes aux procès qui leur étaient déférés en leur qualité de juges.

Tous les archontes étaient eux-mêmes juges ; ils prononçaient en dernier ressort et leur rôle ne se bornait pas comme du temps de l'auteur, à l'instruction préalable (προανακρίνειν).

Conditions d'éligibilité : jusqu'à Dracon, la qualité d'eupatride (Voir plus loin à la réforme de Dracon). Il est vrai que ch. 3 il est dit : τάς μέν ἀρχάς ἵστασαν ἀριστίνδην καί πλουτίνδην.

ἀριστίνδην doit se comprendre d'une condition de naissance ; πλουτίνδην semblerait indiquer une seconde condition, une condition de fortune ; mais telle n'est certainement pas la portée de ce mot. Aristote constate simplement qu'à cette époque la noblesse et la richesse coïncidaient et il va de soi que, sous le régime aristocratique, les plus riches d'entre les nobles étaient généralement préférés.

Par qui se faisait l'élection ? Aristote ne précise pas ; mais il semble résulter de son texte que l'Ekklèsia élisait les magistrats. Seulement, comme nous le verrons, les nobles seuls étaient électeurs (v. surtout ch. 3 in f.).

L'aréopage (ἡ τῶν Ἀρεοπαγειτῶν βουλή) surveillait les lois (διατηρεῖν τοὺς νομούς), administrait les intérêts principaux de l'état (διῴκει τά πλεῖστα καί τά μέγιστα τῶν ἐν τῇ πόλει) et châtiait les citoyens qui se signalaient par leur mauvaise conduite (καί κολάζουσα καί ζημιοῦσα πάντας τούς ἀκοσμοῦντας κυρίως). L'aréopage se recrutait parmi les anciens archontes ; la dignité d'aréopagite était à vie.

Le silence d'Aristote en cet endroit et ce qu'il dit plus loin des institutions de Solon permettent de croire qu'avant Solon,

il n'y avait pas d'autre boulê que celle de l'aréopage. On remarquera en outre que l'établissement de l'aréopage est définitivement ravi à Solon.

L'aréopage, nous pouvons nous le représenter ainsi, est l'une des institutions primitives d'Athènes. Il est d'abord le conseil des rois ; à cette époque et tant que les hautes fonctions sont viagères, il se compose, comme dans l'Iliade, des anciens de la cité. Plus tard, à une époque que nous ne pouvons préciser, son mode de recrutement est déterminé d'une façon exacte et c'est lui, qui, comme le sénat de Rome, bénéficie le plus de la diminution du pouvoir royal. Il recueille dans son sein les anciens archontes et ainsi s'établit entre les magistratures et lui une étroite relation qui assure la perpétuité du régime aristocratique.

Il surveille les lois, il administre les grands services de l'état, il tient en mains le pouvoir de rappeler tous les citoyens à l'obéissance aux lois et à l'observation des anciens usages.

Si la nouvelle Politeia éclaircit quelques unes des questions relatives à l'aréopage, elle laisse subsister toutes les obscurités qui entourent le tribunal des *éphètes*. Elle n'en dit mot à l'endroit où elle parle de Dracon ; ils n'apparaissent que dans la seconde partie. Nous y retrouvons les textes que Pollux, Harpocration, Suidas nous avaient déjà fait connaître.

Si nous rassemblons les textes principaux relatifs aux éphètes, nous obtiendrons

1° Du temps de Dracon, les éphètes existaient (C. I. A. I. 61).

2° Du temps de Dracon, l'aréopage existait (Politeia d'Aristote).

3° Dans ses lois, sur le meurtre, Dracon ne parle que des éphètes, jamais de l'aréopage (Plut. Solon).

4° Les éphètes siégeaient pour juger le meurtre dans cinq tribunaux (y compris l'aréopage). Pollux VIII-125 (Pollux fait instituer les éphètes par Dracon, l'aréopage par Solon).

Ces témoignages sont de valeur bien différente.

Plutarque qui a si mal lu la Politeia d'Aristote, a-t-il mieux lu les lois de Dracon, ou plutôt l'auteur qui lui a fourni ce renseignement. Quant à Pollux, son autorité est bien affaiblie par l'erreur qu'il a commise en attribuant l'institution de l'aréopage à Solon.

Quoi qu'il en soit, ces textes permettent les hypothèses suivantes :

Dracon a institué les éphètes et leur a confié la connaissance de certaines causes de meurtre, sans toucher à la compétence de l'aréopage, de là le silence de ses lois. Dans cette hypothèse, le texte de Pollux n'est pas expliqué ; mais tout ce texte ne repose-t-il pas sur une erreur capitale, l'établissement de l'aréopage par Solon ? Ceci une fois admis, le reste suit : Pollux sait qu'avant Solon, il y a eu un tribunal siégeant à l'aréopage ; ce tribunal n'a pu être, dans son système, la Boulé de l'aréopage ; il reste à le donner aux éphètes.

Ou bien Dracon a confié les connaissances de toutes les causes de meurtre aux éphètes. Plus tard, certaines causes ont été détachées au profit de l'aréopage. Hypothèse peu admissible, car le châtiment du meurtre se rattachait à des idées religieuses très anciennes. L'aréopage, remontant à une très haute antiquité, étant l'une des institutions primitives d'Athènes, il est plus vraisemblable d'admettre que sa compétence a été diminuée et non augmentée par Dracon, ou Solon.

Enfin, hypothèse qui concilie tout : les éphètes sont une section de l'aréopage, s'ils ne sont pas l'aréopage lui-même. Ephètes et aréopagites sont deux termes à peu près synonymes ; les éphètes ne sont pas autre chose que les aréopagites jugeant les causes de meurtre (1).

De ces trois hypothèses, la troisième est certes la plus ingénieuse ; la première me parait la plus vraisemblable. La raison principale, que l'on pouvait invoquer contre elle, tirée de ce que Dracon n'avait pas touché à la constitution, disparait en effet, depuis la publication de la Politeia.

Pour épuiser ce qui regarde les pouvoirs judiciaires avant Dracon, rappelons qu'Aristote attribue aux archontes le pouvoir de juger en dernier ressort. Le basileus jugeait entouré des éphètes ou de l'aréopage les causes de meurtre ; il s'agit donc des autres causes, tant criminelles que civiles. Jugeaient-

(1) On pourrait voir aussi dans les éphètes une institution antérieure à Dracon ; les textes sub. 1° et 3° prouvent l'existence des éphètes à l'époque de Dracon, pas leur institution par Dracon. Cependant la tradition commune voit en celui-ci l'auteur d'un code pénal et le progrès réalisé par lui consiste peut-être dans la classification des délits et leur attribution à des tribunaux différents.

ils seuls ou en collége ? Le texte dit : κύριοι δ'ἦσαν καί τάς δίκας αὐτοτελεῖς [κρίν]ειν, καί οὐχ ὥσπερ νῦν προανακρίνειν. Si le texte de Suidas s. v. ἄρχων est exact dans son état actuel, les archontes ne jugeaient pas en collège.

La réforme de Dracon (1).

La tradition ordinaire voit dans Dracon un simple codificateur et personne n'a plus contribué à accréditer cette tradition qu'Aristote lui-même dans sa Politique II. 9. Δράκοντος δέ νόμοι μέν εἰσί, πολιτεια δ'ὑπαρχούσῃ τούς νόμους ἔθηκεν· ἴδιον δ'έν τοῖς νόμοις οὐδέν ἐστιν ὅ τι καί μνείας ἄξιον, πλήν ἡ χαλεπότης δία τό ζημίας μέγεθος.

La Politeia nous donne une tout autre idée de Dracon. Aristote commence par décrire la situation d'Athènes. Le peuple et les nobles étaient en pleine lutte politique et sociale. Le régime était oligarchique et le peuple se plaignait de n'avoir pas accès aux fonctions publiques ; c'était son principal grief. Cependant sa misère aurait dû lui être bien plus sensible que sa nullité politique. Les pauvres étaient les esclaves des riches, on les appelait πελάται καί ἑκτημόροι (1) (car ils travaillaient la terre pour les riches moyennant le 6me du produit). La terre appartenait à quelques-uns et s'ils ne payaient pas leurs redevances, ils étaient pris de corps, eux et leurs enfants.

Il remit le gouvernement aux Athéniens qui pouvaient s'équiper eux-mêmes (τοῖς ὅπλα παρεχομένοις). Cette classe de personnes comprenait trois subdivisions, les pentakosiomedimnes, les hippeis et les zeugites ; on sera frappé de retrouver déjà sous Dracon, ces trois noms qui jusqu'ici n'apparaissaient que sous Solon, mais à l'époque de Dracon, il n'existait sans doute entre les membres de ces trois subdivisions, aucune différence importante de droits. Aristote les cite pour noter que les sénateurs, en cas d'absence, étaient frappés d'une

(1) Aristote dans la Politeia, place la réforme de Dracon sous l'archonte Aristaichmos ; Dracon ne fut donc pas archonte, comme on le supposait généralement ; mais la mention de l'archonte, montre que la chronologie de Dracon est loin d'être absolument arbitraire.

(1) Plutarque (Solon) applique ce passage à la situation d'Athènes avant Solon.

amende plus ou moins forte, selon leur classe. L'accès aux fonctions publiques n'était pas subordonné à l'appartenance à une classe, mais à la possession d'un certain cens (par ex. pour les archontes et les ταμίαι une fortune de 10 mines ; certaines fonctions ne requéraient que la fortune nécessaire à un citoyen pour qu'il pût s'équiper lui-même ; pour les stratèges (1) et les hipparques cent mines et de plus ils doivent avoir des enfants de plus de dix ans, issus d'un mariage légitime).

Les principaux magistrats de la cité, en tout cas les neuf archontes, étaient à la nomination de l'aréopage ; mais pour certaines fonctions, la nomination par le sort était établie.

Il était spécialement appliqué au choix des 401 membres de la Boulé.

Le texte d'Aristote, en ce qui concerne le tirage au sort n'est pas très clair : Dracon, dit-il, remit le pouvoir τοῖς ὅπλα παρεχομένοις. Ceux-ci choisissaient ἡροῦντο δέ τούς μέν ἐννέα ἄρχοντας καί τούς ταμίας οὐσίαν κεκτημένους οὐκ ἔλαττω δέκα μνῶν ἐλευθέραν, τάς δ'ἄλλας ἀρχάς ἐλάττους ἐκ τῶν ὅπλα παρεχομένων : ce qui *peut* signifier, ils *élisaient* les archontes et les tamiai, sous les conditions de cens portées au texte et les autres magistrats parmi les citoyens assez aisés pour s'équiper eux-mêmes, donc l'élection directe est la règle générale, mais tel n'est pas le sens ; ἡροῦντο ne doit pas être pris au pied de la lettre. Il signifie simplement que les magistrats étaient choisis dans certaines catégories, sans dire expressément par qui ils étaient choisis car plus bas il est dit : κληροῦσθαι δέ καί ταύτην (= βούλην) καί τάς ἄλλας ἀρχάς τοὺς ὑπέρ τριάκοντα ἔτη γεγονότας... c'est-à-dire le sénat et les autres magistratures étaient tirés au sort.

Donc, pourrait-on comprendre, tirage au sort pour *toutes* les magistratures ; mais tel ne peut non plus être le sens : plus bas (au ch. 8) nous lisons : Σόλων μέν οὖν οὕτως ἐνομοθέτησεν περί τῶν ἐννεά ἀρχόντων· τό γάρ ἀρχαῖον ἡ ἐν Ἀρ[είῳ πάγῳ βουλ]η ἀνακαλεσαμένη καὶ κρίνασα καθ' αὑτήν τὸν ἐπιτήδειον ἐφ' ἑκάστῃ τῶν ἀρχῶν [ἐπ' ἐνιαυτόν διατάξα] σα ἀπέστελλεν. Aristote expose le système d'élections introduit par Solon : celui-ci, fit désigner les magistrats par le sort, parmi les candidats choisis par chaque tribu.

(1) N'y a-t-il pas ici une erreur ? Comment le polémarque pouvait-il être astreint à une condition de cens moins rigoureuse que ses lieutenants ?

Chaque tribu choisissait, pour l'archontat, dix candidats, parmi lesquels on tirait au sort. D'où, continue-t-il, il est resté aux tribus le droit de tirer au sort dix candidats, parmi lesquels a lieu un nouveau tirage et la preuve qu'ils firent désigner les magistratures par le sort, d'après les classes ἐκ τῶν τιμημάτων, est la loi encore en vigueur au sujet des tamiai et qui ordonne de les tirer au sort, parmi les pentakosiomedimnes et il ajoute : Solon légiféra aussi au sujet des neuf archontes, car anciennement l'aréopage choisissait les magistrats.

Le système antérieur à Solon est donc l'élection par l'aréopage : mais l'aréopage choisissait-il *tous* les magistrats ? D'après la généralité des termes que je viens de reproduire, on pourrait être tenté de le croire.

Mais alors on se heurterait à une grosse contradiction, puisque quelques lignes plus haut, le tirage au sort a été rangé parmi les institutions de Dracon.

Pour résoudre cette difficulté, distinguons soigneusement entre le mode de nomination des neuf archontes et celui des autres magistratures. Le texte relatif à Solon s'occupe spécialement des innovations de ce réformateur au sujet des neuf archontes et l'intention d'Aristote a été sans doute d'opposer le système ancien sur ce point spécial au système nouveau. Quant au texte relatif à Dracon, il vise spécialement les sénateurs et les magistrats inférieurs ; il ne dit pas, il ne peut pas dire que *toutes* les magistratures étaient tirées au sort : il signifie que les sénateurs et les autres magistrats (sous-entendu : qui étaient choisis par le sort) l'étaient parmi les citoyens âgés de plus de trente ans.

M. Kenyon comprend ces textes d'une autre façon : selon lui, Dracon n'institua le tirage au sort que pour le sénat et les magistratures inférieures ; mais il ne confia pas à l'aréopage, ou du moins il ne lui maintint pas le choix des neuf archontes. Avant Dracon, nomination par l'aréopage ; après Dracon, nomination par l'ekklèsia ; après Solon, combinaison du sort et de l'élection.

Je ne vois pas ce qui autorise à reporter τό ἀρχαῖον avant Dracon : il s'agit de la réforme de Solon ; Solon, dit en résumé Aristote, substitue tel système à tel autre ; τό ἀρχαῖον, c'est donc l'époque immédiatement antérieure à Solon. Donc l'élection

des neuf archontes par l'aréopage fut introduite ou maintenue par Dracon, sous de nouvelles conditions de cens, avec adjonction du sort pour le sénat et certaines autres magistratures.

Mais Aristote, nous l'avons vu, nous donne, à penser au § 3 qu'avant Dracon, l'ekklèsia aristocratique élisait les archontes ; donc d'abord, élection des archontes par l'ekklèsia ; sous Dracon, élection par l'aréopage ; sous Solon, le sort et l'élection mélangés.

Boulê : Dracon en est le fondateur ; elle comprend 401 membres tirés au sort. Quelles étaient ses attributions ? Aristote ne les détermine pas et il est malaisé de proposer une hypothèse. Après Dracon, l'aréopage est le pouvoir suprême de l'état ; il contrôle, il guide tous les autres pouvoirs : quelle place demeure-t-il, à côté d'une assemblée aussi importante, pour la Boulê ?

Avant de tenter de répondre à cette question, examinons ce qui regarde l'*Ekklèsia*. Elle apparait pour la première fois dans la traité à l'occasion des réformes de Dracon : ce n'est pas qu'il l'ait instituée. Dans tous les états grecs, l'ekklèsia est contemporaine de la naissance même de la cité.

Dès avant Dracon, il y a eu une ekklèsia à Athènes ; mais Dracon n'en a-t-il pas modifié le composition et élargi les attributions ? Dracon modifia-t-il la composition de l'ekklèsia ? Il appela aux affaires, nous est-il dit, les citoyens capables de s'équiper.

En quel sens faut-il l'entendre ? Faut-il comprendre que Dracon substitua pour l'éligibilité aux magistratures une condition de cens à une condition de naissance ? Faut-il comprendre qu'il ouvrit aux censitaires l'ekklèsia où jusque là les nobles seuls avaient eu leur entrée ?

Il faut certainement répondre affirmativement à la première question : la lutte était entre les nobles γνωρίμοι et le peuple, τό πλῆθος, ὁ δῆμος. Le peuple οἱ πολλοί se plaignait de n'avoir pas accès aux magistratures, de n'être rien dans l'état οὐδενός γάρ, ὡς εἰπεῖν, ἐτύγχανον μετέχοντες, le gouvernement était oligarchique.

Pour apaiser les griefs du peuple, Dracon crée son régime censitaire et Aristote le représente comme une nouveauté. Il n'est donc pas douteux que le régime antérieur à Dracon est

purement aristocratique. Dracon lui substitue tout au moins en ce qui regarde les conditions d'éligibilité un régime timocratique.

Mais cette substitution de régime s'applique-t-elle également à l'Ekklèsia ? Elle peut se comprendre de deux façons : Dracon admet à l'ekklèsia les censitaires et leur donne le droit de vote ou seulement il leur donne le droit de vote.

Prenons la première hypothèse : les nobles seuls étaient-ils d'abord admis à l'ekklèsia ?

J'ai quelque peine à répondre affirmativement ; les poèmes homériques nous montrent le peuple tout entier assistant aux séances de l'agora. Les nobles seuls, il est vrai, en règle générale, prennent la parole : le peuple, les laoi, écoute, applaudit, murmure, mais n'exerce pas de réelle influence. Les décisions sont prises par les rois et les nobles ; le peuple se borne à les approuver ou à les critiquer. Il en était, il devait en être ainsi à Athènes, à l'époque de Dracon ; tous les citoyens étaient sans doute admis à l'assemblée.

Mais tous y avaient-ils le droit de vote ?

Ici il semble bien qu'il faille répondre négativement. La constitution ante-draconienne était profondément aristocratique ; le pouvoir était dans les mains de l'aréopage ; les droits de l'ekklèsia étaient nuls ou à peu près. Sans doute, elle votait la paix et la guerre ; mais le droit de vote n'appartenait réellement qu'aux nobles. En d'autres termes, l'ekklèsia était encore semblable à celle des temps homériques. Dracon donna le droit de vote réel à une classe plus étendue de citoyens et il choisit cette classe, en vue précisément de la principale attribution de l'ekklèsia, le vote de la paix et de la guerre ; il rendit électeurs, ceux qui pouvaient s'équiper eux-mêmes et peut-être alla-t-il jusqu'à fixer d'une façon plus nette les droits de l'ekklèsia et à en faire ainsi l'un des pouvoirs réguliers de l'état.

Mais s'il délimitait la sphère d'action de l'ekklésia et faisait de celle-ci l'un des organes réguliers du gouvernement, il n'élargissait pas cependant ses attributions. Tout au contraire : il lui enlevait les élections et pour les maintenir dans les mains de l'aristocratie, il les remettait à l'aréopage. Et il poussait si loin la défiance à l'égard du corps des censitaires, formé par lui, que le contrôle de l'aréopage ne lui paraissait pas suffisant ;

il instituait la boulê tout exprès pour qu'elle prît sous sa tutelle l'ekklèsia, lui préparât sa besogne et la guidât pas à pas, par le moyen du probouleuma ; il en fut ainsi, Plutarque l'atteste, sous Solon ; mais il paraît vraisemblable que celui-ci ne faisait que reproduire l'œuvre de son prédécesseur.

L'aréopage: si nous cherchons à préciser l'esprit de la réforme de Dracon, elle fut, dirons nous, démocratique en apparence, aristocratique en réalité : l'aréopage était encore le pouvoir le plus important de l'État. L'ekklèsia, les magistrats étaient sous sa dépendance. Son autorité était d'autant plus redoutable qu'elle était moins délimitée ; Aristote reprend encore les termes dont il s'était déjà servi, en parlant de l'aréopage avant Dracon : il gardait les lois φύλαξ ἦν τῶν νόμων et il veillait à ce que les magistrats gouvernassent suivant les lois, et Aristote ajoute cette phrase sur laquelle je reviendrai : et il était permis au citoyen lésé dans ses droits de dénoncer le fait à l'aréopage en indiquant la loi qui a été violée à son endroit ; ἐξῆν δὲ τῷ ἀδικουμένῳ πρό [ς τήν τῶν] Αρεοπαγειτ[ῶν] βουλήν εἰσαγγέλλειν ἀποφαίνοντι παρ 'ὃν ἀδικεῖται νόμον.

Tout ce que dit Aristote du rôle politique de Dracon est absolument nouveau ; d'autre part, il ne mentionne même pas la législation pénale, dont l'extrême sévérité a fait la fortune du nom de Dracon. Son silence est étrange, mais bien plus étrange encore est le silence de Plutarque et des autres sur les réformes politiques.

Comment le souvenir s'en est-il si complètement perdu ? Il est vrai que Solon supprima toutes les lois de Dracon sauf celles qui punissaient le meurtre et ainsi plusieurs institutions, comme la boulê que Solon rétablit seulement, purent passer pour son œuvre. Mais cette explication n'est bonne que pour la tradition vulgaire ; elle pourrait s'appliquer aux orateurs : les historiens n'en sauraient bénéficier, car ils avaient la Politeia. Ainsi Plutarque a en maints endroits suivi littéralement l'ouvrage d'Aristote et décidément nous possédons maintenant la source principale de la biographie de Solon.

Or Plutarque si fidèle généralement au texte de la Politeia, s'en écarte pour tous les évènements antérieurs à Solon et d'une façon générale pour la chronologie : son récit semble impliquer que le massacre des Cylonides et la visite d'Épiménide doivent

être placés entre Dracon (1) et Solon. La Politeia au contraire rejette ces deux évènements avant Solon. Les historiens les plus récents de la Grèce (Busolt I. 504) avaient déjà obtenu ce résultat.

Il ne s'écarte pas moins d'Aristote pour la chronologie de Pisistrate. D'après lui, il y eut deux guerres contre Mégare, au sujet de Salamine ; la première fut terminée par Solon et Pisistrate. La seconde suit la condamnation des Cylonides. Il ne fait pas connaître l'issue de cette seconde guerre. C'est évidemment celle dont parle Hérodote (I. 59) et dans laquelle Pisistrate se distingua, en prenant Nisaia. La Politeia relève cette même circonstance. Plutarque a commis une erreur en plaçant Solon et Pisistrate à la tête de la première expédition, erreur peu explicable car la Politeia la signalait en termes exprès (ch. 17), insistant sur l'impossibilité d'admettre que Solon eût aimé Pisistrate (encore une anecdote que rapporte Plutarque) et que celui-ci eût commandé dans la guerre contre Mégare au sujet de Salamine. Plutarque dit lui-même que c'est là la tradition vulgaire, mais il ne l'en suit pas moins.

Je n'insiste pas davantage sur ces observations : la découverte de la Politeia appelle, on le voit, une nouvelle étude des sources de la biographie de Solon.

Rennes, 1891. H. FRANCOTTE.

---

(1) Je dois dire que si on relit attentivement Plutarque, il ne résulte pas nécessairement de son texte l'ordre chronologique que l'on en a souvent déduit : Épiménide, il est vrai, est formellement appelé à Athènes par Solon ; mais le massacre des Cylonides apparaît comme un évènement de beaucoup antérieur.

EL SHADDAÏ ET JÉHOVAH.

INTERPRÉTATION

DU VERSET 3e DU CH. VI DE L'EXODE :

« Je me suis manifesté à Abraham
« à Isaac et à Jacob, en tant que
« El Shaddaï ;
« Mais par mon nom Jéhovah,
« Je ne leur ai point été connu. »

Ce verset 3e du Ch. VI de l'Exode a reçu de nombreuses interprétations. Aucune d'elles n'a entièrement satisfait les exégètes. Pourquoi? Parce que, croyons-nous, dans l'étude de ce texte, on a laissé dans l'ombre le mot important, la clef de tout le verset, le nom divin *Shaddaï*, que la Vulgate traduit par *Adonaï*, dans le verset en question, et par *Tout-Puissant* dans les divers passages de la Genèse.

On ne s'est pas arrêté à une étude assez approfondie de ce nom divin : étude philologique et étude de contexte ; on a considéré le sens de ce mot comme indifférent à l'interprétation du tout, et comme conséquence, on n'a apporté que des solutions peu satisfaisantes.

Nous croyons donc que pour bien comprendre ce verset de l'Exode, il faut étudier le sens des noms divins *El Shaddaï* et *Jéhovah*, d'après la philologie et d'après les textes.

C'est ce que nous allons entreprendre.

CHAPITRE I.

« Je me suis manifesté à Abraham, à Isaac et à Jacob, en tant que El Shaddaï. »

ART. I.

SENS DU MOT *Shaddaï*.

§ I. — OPINION DES HÉBRAISANTS.

Les hébraïsants sont loin d'être d'accord sur le sens du nom divin *Shaddaï* (שַׁדַּי).

1° Les uns font venir ce mot de *Shâdad* (שָׁדַד), qui signifie dévaster ; et ils donnent conséquemment au nom *Shaddaï* le sens de *vastator*.

2° D'autres, tout en faisant dériver ce mot du même radical, le traduisent, comme la Vulgate, par *puissant, tout-puissant, omnipotens*.

3° Gesenius (1), avec plusieurs auteurs, est porté à voir dans *Shaddaï* un pluriel de majesté, dérivant de *Shâd*, fort, (rad. שָׁדַד), et même une première personne. Aussi propose-t-il la traduction : *mei potentes*, *di mei*, ou *mi deus*.

4° D'autres décomposent le mot שַׁדַּי en שׁ = אשר, *qui* et דַּי, *sufficiens* : « celui qui se suffit à soi-même. »

5° Enfin Ewald, s'écartant des opinions précédentes fait dériver *Shaddaï* de *Shâdâh* (שָׁדָה) *fudit*, et l'interprète : *largæ benignitatis effusor*, *fons uberrimi omnis boni*, « source abondante de tout bien ».

Devant ce manque d'entente parmi les hébraïsants, nous croyons nécessaire, avant de trancher la question philologique, d'en appeler aux textes.

§ II. SENS DU MOT *Shaddaï* D'APRÈS LES TEXTES.

Avec ces cinq opinions sous les yeux, parcourons les Saints Livres et voyons lequel des sens est demandé par le contexte.

(1) *Thesaurus*.

Le nom divin *Shaddaï* se rencontre 48 fois dans l'Ancien Testament : 6 fois dans la Genèse, 1 fois dans l'Exode, 2 fois dans les Nombres, 2 fois dans Ruth, 31 fois dans Job, deux fois dans les Psaumes, 1 fois dans Isaïe, 2 fois dans Ezéchiel et une fois dans Joël.

1° *Dans la Genèse.*

C'est au Ch. XVII que ce nom divin est pour la première fois employé.

Jéhovah apparaît à Abram et lui dit :

« Je suis le Dieu *Shaddaï* .... *je te multiplierai beaucoup* .... et tu deviendras le *père d'une multitude de nations.* »

Alors Dieu change le nom Abram en celui de Abraham qui signifie « père de la multitude », et il ajoute :

« *Je te rendrai très fécond*, tu deviendras des nations, des rois sortiront de toi. »

C'est la *fécondité* d'Abraham qu'annonce ici le Dieu *Shaddaï*, le grand nombre de peuples dont il deviendra le père.

Lorsque Isaac bénit Jacob (1), au moment de son départ pour la Mésopotamie, il lui souhaite *fécondité* au nom du Dieu *Shaddaï* :

« Que le Dieu *Shaddaï* te bénisse, dit le patriarche ;
qu'il te rende *fécond* et te *multiplie*,
afin que tu deviennes une *assemblée de nations.* »

Dieu lui-même, sous son nom *Shaddaï* (2), vient confirmer les paroles d'Isaac. Il change le nom du père des douze tribus, comme il l'avait fait pour Abraham, et il ajoute :

« Je suis le Dieu *Shaddaï* : sois *fécond* et *multiplie* ;
une nation et une assemblée de nations *naîtront*
de toi, et des rois *sortiront de tes reins.* »

Cette prophétie du Dieu Shaddaï, le patriarche Jacob la rappelle à son fils Joseph, sur son lit de mort (3).

Non moins significatif est le passage de la prophétie de

(1) *Gen.* XXVIII, 3.
(2) *Gen.* XXXV, 10-12.
(3) *Gen.* XLVIII, 3-4.

Jacob (1) dans lequel le patriarche se complaît à combler son bien-aimé Joseph de toutes sortes de bénédictions :

« Le Dieu de ton père t'aidera ;
Et *Shaddaï* te comblera
des bénédictions des *cieux en haut*,
des bénédictions de l'*abîme en bas*,
des bénédictions des *mamelles* et de *la matrice*. » (2)

Les « bénédictions des cieux », c'est la rosée des cieux qui, en Orient, tombe chaque matin, et de laquelle dépend la fertilité des champs.

Les « bénédictions de l'abîme », ce sont les sources, les puits qui, comme on le constate dans la Genèse, sont d'une importance majeure pour les tribus de pasteurs.

Par « bénédictions des mamelles et de la matrice », il faut entendre l'abondance des enfants et des troupeaux.

Et ici l'on peut faire un rapprochement.

Le mot *shâdaîm* (שָׁדַיִם) « mamelles » est proche parent du nom divin *Shaddaï* (שַׁדַּי).

Il nous semble, en effet, qu'il résulte de l'examen des textes ci-dessus que le mot *Shaddaï* vient, comme le mot *Shâdaîm* « mamelles », du radical *Shâdâh* (שָׁדָה) qui indique la profusion, l'abondance, et par conséquent la *fécondité* (3).

La terminaison *aï* (ַי), ne peut pas être une difficulté, puisqu'on a *dawaï* (דַוָּי) qui vient de *dâvâh* (דָוָה). Ewald considère cette terminaison comme un signe de haute antiquité (4).

El Shaddaï, d'après la Genèse, c'est donc Dieu, considéré en tant que Dieu de la *fécondité* et de l'abondance.

Quoique les passages cités de la Genèse suffisent pour l'inter-

(1) *Gen.* XLIX, 25.

(2) *Gen.* XXVII, 28 ; Deut. XXXIII, 13, 28.

(3) On peut encore rapprocher le nom *Shaddaï* du radical *sâdâh* (שָׂדָה, avec *sin*) qui renferme l'idée d'*amplitude* et qui a donné naissance au mot *sâdêh* (שָׂדֶה), campagne, champs, moissons. Nous sommes toujours en présence d'un radical exprimant l'abondance et la fécondité.

(4) « Brevem autem vocalem syllabæ ultimæ ex antiquissima ætate servatam esse. » Dans Gesenius, *Thesaurus*. Cf. Furst, *Concord. hebr.* — Du nom *Shaddaï* on pourrait rapprocher les noms propres *Jishaï* (יִשַׁי) et *Bavvaï* (בַּוַּי).

prétation du v. 3, Ch. VI de l'Exode, nous jeterons un regard rapide sur les autres livres, afin de déterminer pleinement le ou les sens du nom divin *Shaddaï*.

2° *Dans les* Nombres *et dans* Ruth.

Par deux fois (1), dans ses bénédictions, Balaam se sert du nom divin *Shaddaï*. Mais rien n'indique le sens qu'il lui attribue. Il parle de la « vision de Shaddaï », comme de la « science du Très-Haut », sans paraître établir un rapport quelconque entre *vision* et *Shaddaï*, et entre *science* et *Très-Haut*.

El, Jehovah, Shaddaï, Elion, sont pour Balaam autant de synonymes qui lui permettent de varier son style, comme les mots Jacob et Israël, Edom et Seir (2), qui désignent les mêmes peuples sous des appellations différentes.

Dans le livre de *Ruth* (3), ce nom divin se trouve également deux fois.

Noémie, après la mort de son mari et de ses deux fils, revient de Moab à Bethléem.

« Voici Noémie (la belle) », disaient les femmes de Bethléem. — « Ne m'appelez plus Noémie (la belle), répondait-elle ; mais appelez-moi Mara (la désolée) ; car *Shaddaï* m'a remplie d'amertume. Je partis comblée de biens, et *Jéhovah* me ramène privée de tout.

> « Pourquoi m'appelez-vous donc Noémie (la belle), alors que *Jéhovah* m'a humiliée et que *Shaddaï* m'a affligée. »

En dehors du parallélisme entre Jéhovah et Shaddaï, on ne voit rien d'intentionnel dans l'emploi des noms divins.

3° *Dans le Livre de Job.*

Job et ses amis prononcent 31 fois le mot *Shaddaï*. Ce nom divin est le plus souvent mis en parallélisme avec les deux autres noms divins *El*, *Eloah*.

Ce splendide poème a plus d'un point de ressemblance avec les pages de la Genèse où sont narrées les histoires patriarcales. Mais l'emploi dans le livre de Job, du nom divin *Shaddaï* augmente considérablement cette ressemblance. C'est, nous

(1) *Nombres* XXIV, 4, 16. — (2) *Nombres* XXIV, 5, 17, 18. — (3) *Ruth* I, 20, 21.

semble-t-il, un des arguments que l'on devrait utiliser le plus en faveur de l'antiquité de l'histoire de Job. D'autant que, comme les patriarches, Job et ses contemporains attribuent au nom *Shaddaï*, le sens de « maître de la fécondité et des richesses », sens qui semble avoir disparu avec l'âge patriarcal.

Contentons-nous de quelques citations.

Adresse-toi à *Shaddaï*, disent à Job ses amis, « et ta première prospérité aura été vile, tant la seconde sera florissante (1). »

« Reviens à *Shaddaï*, ajoutent-ils, et tu seras rétabli dans tes biens..., *Shaddaï* sera ta richesse, et tu trouveras tes délices en *Shaddaï* (2). »

Job jette un regard de regret sur le passé.

« Qui me rendra ces années d'autrefois, s'écrie-t-il.... ; alors que *Shaddaï* était à mes côtés » ; c'est-à-dire, « alors que mes enfants et mes serviteurs m'entouraient ; alors que je baignais mes pieds dans le lait, et que le rocher me versait des flots d'huile.... (3) »

4° *Dans les Psaumes et dans les Prophètes.*

Psaume LXVIII, 15 (Vulg. LXVII) :

« Quand *Shaddaï* dissipa les rois dans ce pays, celui-ci devint blanc comme la neige du mont Selmon. »

Psaume XCI, 1. (*Vulg*. XC) :

« Celui qui habite dans la retraite secrète du Très-Haut, est logé à l'ombre de *Shaddaï*. »

Ezéchiel, I, 24 : Il s'agit de quatre animaux ailés vus par le prophète :

« Et j'entendis le bruit de leurs ailes quand ils marchèrent ; c'était comme la voix du Dieu *Shaddaï* quand il parle. »

Idem X, 5 :

« Et on entendit le bruit des ailes des Chérubins jusqu'au parvis extérieur ; c'était comme la voix du Dieu *Shaddaï* quand il parle. »

Isaïe XIII, 6 :

« Criez, car le jour de Jéhovah est proche ; ce sera comme une dévastation faite par *Shaddaï*. »

(1) Job. VIII. — (2) Job. XXII. — (3) Job. XXIX, 5, 6.

Joël I, 15 :

« Le jour de Jéhovah est proche ; ce sera comme une dévastation faite par *Shaddaï.* »

Pour Joël, Isaïe, Ezéchiel et l'auteur des deux Psaumes, *Shaddaï* ne vient pas du radical *Shâdâh*, et ne signifie pas « maître de la fécondité et des richesses. »

Le contexte dit assez clairement que ces écrivains font dériver le nom divin de *Shâdad* (שָׁדַד) « dévaster ». Il suffit en effet, pour ce qui est d'Isaïe et de Joel, de lire dans le texte hébreu les versets cités. Les deux prophètes y dénoncent formellement cette dérivation par le rapprochement, qu'ils font l'un et l'autre, du mot *Shad* (שֹׁד) « dévastation », avec le nom divin *Shaddaï* :

« כְּשֹׁד מִשַּׁדַּי » (*Keshad mishshaddaï*).

« Ce sera comme une *dévastation* faite par le *dévastateur* (Shaddaï). »

* * *

Shaddaï, pour les Psaumes et les Prophètes, c'est le Dieu Tout-puissant, terrible dans sa majesté. Pour la Genèse et pour Job, c'est le Dieu pacifique qui donne au patriarche une nombreuse postérité et des biens immenses en troupeaux et en paturages.

Comment expliquer cette différence ?

Simplement par la différence des temps. Les Prophètes semblent n'avoir pas compris le sens primitif du mot *Shaddaï*. Ils l'ont fait venir d'un radical autre que celui d'où il dérivait plus anciennement.

Cela prouve une fois de plus l'antiquité des récits génésiaques et du poème de Job.

* * *

Mais pour ce travail nous n'avons à nous préoccuper que du sens du nom divin *Shaddaï*, d'après la Genèse.

Nous croyons donc avoir établi que, dans le premier livre du Pentateuque, le mot *Shaddaï* vient de *Shâdâh* « répandre avec abondance », d'où dérive le mot *Shâd* « mamelle » ; et conséquemment que, sous ce titre, Dieu se manifeste comme la source de tous les biens temporels, c'est-à-dire comme la

cause de l'accroissement et de la prospérité des familles, de la fécondité et de la multiplication des troupeaux et de la fertilité des champs. En un mot *El Shaddaï*, c'est *Dieu fécondateur*.

C'est ce qu'il faut constater dans la vie des patriarches Abraham, Isaac et Jacob, pour justifier la première partie du verset 3, ch. VI de l'Exode : « Je me suis manifesté aux patriarches Abraham, Isaac et Jacob, en tant que *El Shaddaï* (en tant que *Dieu fécondateur*). » Car, lorsqu'on lit que El Shaddaï est apparu aux patriarches, il ne faut pas entendre seulement par là que les pères d'Israël ont aperçu la manifestation de Dieu dans des visions ; mais encore et surtout que Dieu s'est manifesté à eux par des actes spéciaux qui justifient pleinement son nom de *Shaddaï* « fécondateur. »

ART. II.

Manifestations de El Shaddaï aux patriarches.

Abraham entrait dans sa 99e année, lorsque Dieu, sous le nom *Shaddaï* fit alliance avec lui (1) :

« Je suis *El Shaddaï*, marche devant moi et sois parfait.

« J'établirai mon alliance entre moi et toi, et *je te multiplierai beaucoup et beaucoup*.

« Voici mon alliance avec toi : *Tu seras père d'une multitude de nations*.... :

Tu ne seras plus appelé de ton nom Abram, mais ton nom sera Abraham....

« *Je te rendrai très fécond :* je te ferai devenir des nations et des rois sortiront de toi....

« *Vous circoncirez la chair de votre prépuce :* ce sera là le signe de l'alliance entre moi et toi. »

Tout est admirablement ordonné dans cette alliance.

Dieu, l'un des contractants, prend un nom approprié aux circonstances, *Shaddaï*, « le Fécondateur », et il impose à son co-contractant un nom non moins significatif, *Abraham*, « père d'une multitude », qu'on pourrait légitimement interpréter par « le Fécond ».

(1) *Gen*. XVII.

L'objet de l'alliance, quel est-il ? La *fécondité* d'Abraham et de sa race.

Quant au signe de l'alliance, il n'est pas moins expressif, c'est la *circoncision*.

Qu'on cherche maintenant si Shaddaï a accompli sa promesse de fécondité, si Abraham a réalisé son nom.

La Genèse donne une liste des fils du « Père des peuples », et des nations dont ces fils ont été les chefs. Au ch. XXV, sont énumérés les fils et petits-fils qu'Abraham eut de Cétura ; et parmi eux on remarque les pères de peuples célèbres dans l'histoire, tels que les Madianites et les Sabéens.

Ismaël était, après Isaac, l'enfant de prédilection d'Abraham. Le patriarche avait intercédé auprès de *Shaddaï* en faveur de ce fils d'Agar. Et le *Dieu qui rend fécond* avait répondu :

« Pour ce qui est d'Ismaël, je t'ai exaucé. Voici, je le bénirai, *je le rendrai fécond* et je le *multiplierai beaucoup* : il engendrera douze chefs et je ferai de lui une grande nation (1). »

Et l'auteur s'empresse de faire constater, à l'occasion de la mort d'Abraham, que Dieu a rempli sa promesse : il donne la liste des douze chefs des tribus ismaëlites (2).

— « Quant à Saraï, ton épouse, avait encore dit *Shaddaï*, tu ne l'appelleras plus Saraï ; désormais son nom sera Sara.

« Je la bénirai : alors je te donnerai un fils d'elle. Oui, je la bénirai, et elle deviendra des nations, et des rois de peuples sortiront d'elle.

« J'établirai mon alliance avec Isaac que Sara t'enfantera à cette même époque, l'année prochaine (3). »

Et au ch. XXI, 2, nous lisons :

« Sara devint enceinte et elle enfanta à Abraham un fils, dans sa vieillesse, à l'époque précise annoncée par Dieu. »

C'est par ce fils que Sara devait « devenir des nations, et que des rois devaient sortir d'elle. »

D'Isaac naquirent, en effet, Esaü dont la nombreuse descendance composée de princes de peuples est énumérée au ch. XXXVI ; et Jacob, dont les douze fils devinrent les chefs des douze tribus d'Israël.

Les mêmes promesses sont répétées à Jacob. C'est au nom

(1) *Gen.* XVII, 20. — (2) *Gen.* XXV, 13-16. — (3) *Gen.* XVII, 15, 16, 21.

du « Dieu qui rend fécond », qu'Isaac bénit son fils partant pour la Mésopotamie :

« Que *El Shaddaï* te bénisse ;
qu'*il te rende fécond* et te multiplie,
afin que tu deviennes une assemblée de nations (1) ».

Et lorsque Jacob rentre en Chanaan avec ses douze fils, « le Dieu qui rend fécond » renouvelle une dernière fois ses promesses.

D'abord, il change le nom *Jacob* en celui *d'Israël*, voulant sans doute indiquer par là que ce n'est pas à la personne de Jacob qu'il va s'adresser, mais à *Israël*, c'est-à-dire à ce peuple futur divisé en douze tribus, dont les chefs sont fils de Jacob :

« Je suis *El Shaddaï :* sois *fécond* et multiplie. Une nation (ou plutôt) une assemblée de tribus naîtront de toi ; et aussi de toi sortiront des rois (2). »

La fécondité de sa race, Jacob put en jouir. Dix-sept ans avant sa mort, ses enfants et petits-enfants atteignaient déjà le nombre 69 (3). Aussi, confiant dans le « Dieu qui rend fécond », put-il prédire l'avenir de cette « nation composée de tribus », annoncer que par Juda « des rois sortiront de ses reins », et bénir Joseph, au nom de *Shaddaï*, des bénédictions de la terre et des « bénédictions des *mamelles* (shaddaïm) et du *sein* » (4).

Certes la foi d'Israël en *Shaddaï* ne fut pas vaine. Dans la terre de Gossen, ses fils se multiplièrent considérablement : « quasi germinantes multiplicati sunt », dit le texte sacré (5). Aussi le Pharaon voit-il avec frayeur « le peuple des enfants d'Israël devenir plus grand et plus puissant » que son propre peuple (6). Pour arrêter cette multiplication, il use des moyens les plus violents. Mais, grâce à Dieu qui veillait sur son peuple, ces mesures ne purent donner satisfaction au tyran égyptien ; puisque à l'époque de leur sortie de la terre de l'esclavage, les fils de Jacob étaient au nombre « d'environ 600.000 hommes de pied, sans compter les petits enfants. »

Il suffit également de parcourir l'histoire des patriarches pour constater que *El Shaddaï* accorda largement à ceux-ci les « bénédictions de la terre » et les bénédictions des mamelles »,

(1) *Gen.* XXVIII, 3. — (2) *Gen.* XXXV, 11. — (3) *Gen.* XLVI, 27. — (4) *Gen.* XLIX. — (5) *Exode*, I, 7. — (6) *Ex.* I, 9.

en donnant à leurs troupeaux et à leurs champs une fécondité merveilleuse.

C'est donc bien en tant que « Dieu de la fécondité », que la divinité s'est manifestée spécialement aux patriarches, à ces grands princes qui vivaient dans la paix, entourés de leur nombreuse postérité et de leurs innombrables serviteurs, comblés de tous biens temporels et respectueusement craints des tribus et des rois voisins.

En conséquence de ce qui précède, nous nous croyons fondé à traduire ainsi la 1re partie du verset 3, ch. VI de l'Exode :

« *Je me suis manifesté aux patriarches Abraham, Isaac et Jacob, en tant que Dieu de la fécondité.* »

CHAPITRE II.

« Mais par mon nom Jéhovah, je ne leur ai pas été connu. »

Avant d'étudier, comme nous l'avons fait pour le mot *Shaddaï*, le sens du mot Jéhovah, d'après la philologie et d'après les textes, il est utile de rechercher la signification de l'expression hébraïque : *connaître quelqu'un par son nom.* »

Il est vrai que dans le verset en question, il n'est pas dit : « *par* mon nom (בשמי), je ne leur ai pas été connu » ; mais simplement : « *mon nom* (שמי), je ne leur ai pas été connu » : ce qui est incompréhensible. Aussi les hébraïsants n'hésitent-ils pas à reconnaître qu'il faut lire comme s'il y avait « בשמי, *par* mon nom ».

Mais, que signifie « connaître quelqu'un par son nom » ?

Dans l'Exode même nous trouvons la réponse à cette question.

Au ch. XXXIII, v. 12, Moïse rappelle à Jéhovah qu'il lui a dit : « Je t'ai connu par ton nom יְדַעְתִּיךָ בְשֵׁם, et tu as trouvé grâce devant mes yeux. »

Et au verset 17, c'est Jéhovah qui répète à Moïse : « Je ferai ce dont tu m'as parlé, parce que tu as trouvé grâce devant mes yeux, et que *je t'ai connu par ton nom.* »

Il ne s'agit pas dans ces textes de la connaissance du nom lui-même ; il est évident que Jéhovah connaissait le nom du législateur d'Israël. Mais ce dont il s'agit, c'est d'une connaissance intime de la personne de Moïse : connaissance de ses sentiments, des secrets les plus cachés de son cœur. Connaissance qui est l'indice d'une amitié toute spéciale ; ce que confirme d'ailleurs l'expression : « Tu as trouvé grâce à mes yeux. » Il y a là en effet une marque de prédilection venant précisément de ce que Jéhovah connaît Moïse à fond et qu'il sait qu'il peut compter sur lui. Ce que les Septante rendent bien lorsqu'ils traduisent : « Je t'ai connu par ton nom », par « οἶδα σε παρὰ πάντας : je t'ai connu, je t'ai distingué entre tous. » Expression, dit de son côté Rosenmüller, qui convient aux familiers d'un prince.

Ce membre de phrase du Ch. VI, vers. 3 de l'Exode : « Je n'ai point été connu des patriarches par mon nom Jéhovah », signifierait donc que les patriarches n'avaient point connu Jéhovah dans l'intimité, c'est-à-dire qu'ils n'avaient jamais éprouvé ce qu'il y a de force et de puissance caché sous ce nom divin.

Nous avons vu, en effet, dans la première partie de ce travail, que c'est spécialement sous le nom *El Shaddaï* que les patriarches honoraient Dieu, comme d'ailleurs le dit l'Exode.

Nous ne voudrions pas aller jusqu'à dire que le nom lui-même, Jéhovah, était inconnu avant Moïse. C'est là une question qui demanderait de longs développements et que nous ne pourrions traiter ici sans nous écarter du but proposé.

Nous ne rechercherons donc pas l'*origine historique* du mot Jéhovah ; nous nous contenterons d'étudier le *sens* de ce nom divin, d'après la philologie et d'après les textes.

ART. I.

SENS DU MOT *Jéhovah*.

Le nom divin *Jéhovah* est d'origine araméenne ; il dérive en effet du verbe hébreu *hâiâh* (היה) ou *hâvâh* (הוה) « être ». A cela, il n'y a point de doute pour qui ne tient pas à contredire la Bible. L'Exode, au ch. III, v. 14, donne cette racine et ce sens.

« Ehieh asher ehieh (אהיה אשר אהיה), *sum qui sum* », dit Dieu à Moïse, en employant le verbe hébreu *hâiâh* (היה). Dieu s'appelle « Ehieh, *je suis* » ; il veut qu'on l'appelle « Jéhovah, *il est* ». Jéhovah ou mieux *Jahvéh* est une troisième personne singulier.

Traduire ce nom divin comme M. J. Halévy (1) par « Celui qui est avec ses adorateurs », ou comme d'autres par *Eternel*, *Immuable*, *Fidèle à ses promesses*, c'est s'éloigner du sens obvie.

Jéhovah, c'est « l'*Etre* simplement, sans rien ajouter », comme l'a dit Fénélon ; c'est le véritable nom de Dieu et non la manifestation divine sous un de ses attributs, comme le nom *El Shaddaï*.

Ainsi l'ont compris les écrivains sacrés. D'après eux, il n'y a personne de semblable à Jéhovah (2) ; il est le seul Jéhovah, le seul Etre (3) ; il est le premier, il est le dernier, il n'y a point d'autre Dieu (4) que Jéhovah, le Dieu des dieux, le Seigneur des seigneurs (5). Tout ce qui est a reçu l'être de l'Etre par excellence, de Jéhovah (6), et c'est de lui que toute chair tient la vie (7). Tout appartient donc à Jéhovah, les cieux et les cieux des cieux, la terre et tout ce qui l'orne (8). Aussi la terre ne doit pas être absolument vendue, car elle est à Jéhovah (9). Enfin Jéhovah est le Maître, le Dominateur, le souverain, le grand roi de toute la terre (10).

ART. II.

MANIFESTATION DE JÉHOVAH AUX ISRAËLITES.

Jéhovah, c'est donc l'*Etre*, et comme tel c'est le maître de tout ce qui est, de toute la terre, des peuples et des nations. Libre à lui dès lors d'édifier ou de renverser les royaumes, de partager la terre comme bon lui semble, d'implanter un peuple dans une contrée ou de l'en chasser.

(1) *Revue des Études juives*, 1884, p. 165, 166. — (2) Isa. XLIV, 7. — (3) Deut. VI, 4 ; Isa. XXXVII, 20. — (4) Deut. IV, 35 ; Isa. XLIV, 6, 7 — (5) Deut. X, 14. — (6) Isa. XLIV, 24. — (7) Num. XVI, 22 ; XXVII, 16. — (8) Ex. IX, 29 ; XIX, 5 ; Deut. X, 14, 21. — (9) Levit. XXV, 23 ; Ex. XIX, 5. — (10) Ex. XXXIV, 23 ; Jos. III, 11, 13.

C'est sous ce caractère que Dieu se manifestera aux Israélites à partir de l'Exode.

Sous son nom *El Shaddaï*, qui n'est que la désignation d'un attribut de la divinité, Dieu avait agi en Dieu pacifique, comblant les patriarches de tous les biens et leur faisant couler une vie tranquille au milieu de leur nombreuse postérité.

Mais sous son vrai nom, sous son nom Jéhovah, Dieu apparaît avec toute la dignité et la puissance du Maître absolu de tous les peuples, qu'il va récompenser ou châtier selon leurs mérites.

Jéhovah se propose en effet deux buts : châtier les populations chananéennes et les châtier par les descendants des patriarches auxquels il avait promis leurs contrées en héritage. Et au moment de l'Exode, il se trouve que l'iniquité des races chananéennes est au comble et que la race des patriarches est en état de recevoir la récompense de la justice de ses pères (1).

C'est donc une expédition guerrière que Jéhovah entreprend avec les Israélites. L'armée israélite est, en effet, appelée l'*armée de Jéhovah* (2), et l'ange qui personnifie Jéhovah prend le nom de « chef de l'armée de Jéhovah » (3). Et quand les Israélites ont échappé au péril d'un nouvel esclavage, grâce à Jéhovah qui, par sa puissance, a englouti l'armée égyptienne dans les flots de la Mer Rouge, Moïse et tout Israël entonnent un hymne d'actions de grâce et proclament Jéhovah « un grand guerrier » (4).

Il suffit d'ailleurs de parcourir l'histoire d'Israël, spécialement la période de la conquête de Chanaan, pour constater à chaque page le caractère guerrier de Jéhovah.

Mais où ce caractère est dénoncé d'une manière absolument explicite, c'est au verset 14, du ch. XXI du livre des Nombres. On y parle d'un recueil qui porte le nom de « *Livre des guerres de Jéhovah* », (סֵפֶר מִלְחֲמֹת יְהוָֹה, sêpher mil'hamoth Jéhovah). Et après chaque victoire, comme après la défaite des Amalécites, Jéhovah donnait cet ordre à Moïse : « Écris ceci dans le livre » (5).

Non, Dieu ne s'était point manifesté aux patriarches sous

(1) Gen. XV, 16. — (2) Ex. VII, 4 ; XII, 41. — (3) Josué, V, 14, 15. — (4) Ex. XV, 3. — (5) Ex. XVII, 14.

cet aspect. Protégés de *El Shaddaï*, Abraham, Isaac et Jacob ne connurent point la vie tourmentée des camps, ils n'eurent point à défendre leurs domaines ou à en conquérir ; ils n'eurent qu'à jouir de la prospérité de leur race, de la fécondité de leurs troupeaux et de la fertilité des champs.

Il était réservé à leurs descendants de connaître Jéhovah dans l'intimité, de le connaître « par son nom ». Ils vécurent et conversèrent journellement avec lui ; ils virent de leurs yeux la force et la puissance de son bras. Sous sa conduite, ils renversèrent les royaumes, chassèrent les peuples de leurs fertiles contrées où ils s'installèrent à leur place. Jéhovah se manifesta à eux comme le vrai et seul *Maître du Monde*.

* * *

Concluons.

1° Le nom divin *Shaddaï*, dans la Genèse, vient de *Shâdâh* qui indique « la profusion, l'abondance », et d'où dérive le mot *shaddaïm*, « mamelles ». *El Shaddaï* signifierait donc « Dieu fécondateur ».

2° Les récits de la Genèse qui contiennent ce nom divin doivent être considérés comme d'une haute antiquité.

3° *Jéhovah*, c'est l'*Etre* par excellence, et conséquemment le *Maître du Monde*.

4° Jéhovah se manifeste, sous cet aspect, en renversant les royaumes en faveur des Israélites.

« Je me suis manifesté à Abraham, à Isaac
et à Jacob en tant que Dieu fécondateur ;
« Mais par mon nom Jéhovah, je n'ai
point été connu d'eux. »

Ch. Robert.

Rennes, 1891.

NOTE SUPPLÉMENTAIRE

SUR L'ÈRE DES ARSACIDES

EN 248 AV. J.-C.

selon les Inscriptions cunéiformes.

Depuis la rédaction (Juin-Juillet, 1890) et l'impression de ce mémoire (Decembre 1890) la question dont il traite a été de nouveau agitée (1). Le Dr. J. Oppert (*J. As.*, Juin, 1889, p. 513) avait suggéré qu'une inscription astronomique (citée § 29) datée en « la 168e année qui est la 232e » se réfère à l'an 51 de notre ère, à cause de l'éclipse de lune, qui s'y trouve mentionnée et que des calculs retrospectifs (plus ou moins sûrs) permettraient de rapporter à cette date. Les deux ères en question auraient donc été selon cette hypothèse improbable, 117 et 181 avant J.-C., au lieu de 248 et 312 comme nous croyons l'avoir démontré historiquement.

Il y a plusieurs objections sérieuses qui selon nous rendent la théorie nouvelle invraisemblable sinon même impossible. On ne peut en effet s'expliquer l'emploi de ces deux ères à Babylone en l'an 51 de J.-C., si *Pikharisu* = Pacorus datait de cette même ville, en l'an 55-56, par le nombre de ses années de règne (cf. § 47). Ensuite il n'y a pas d'évènements historiques suffisamment importants en 181 et 117 av. n. è. pour en faire les points de départ d'ères régulières. En supposant comme le propose gratuitement Oppert que l'an 181 soit celle de l'accession au trône de Phraates I et que Mithridates le Grand son frère et

(1) Vid. J. Epping, *Die Babylonische Berechnung des Neumondes :* Stimmen aus Maria Laach, vol. XXXIX, sept. 1890. — J. Oppert, *Un Annuaire Astronomique Chaldéen, utilisé par Ptolémée :* compte rendu Acad. des Sciences, t. CXI, 17 nov. 1890 ; et *Un Annuaire Astronomique Babylonien, traduit en partie en grec par Ptolémée :* Journal Asiatique, Nov.-Déc. 1890, pp. 511-532. Aussi une communication sur une tablette de Gotarzès : Acad. Inscript. et B.-L., 13 Févr. 1891, à propos des articles suivants de Eb. Schrader, *Die Datirung der Babylonischen sogenannten Arsacideninschriften,* 4 Déc. 1890, et *Nachtrag,* 8 Jan. 1891 ; 14 et 4 pp. : Sitzungsber. d. K. Pr. Akad. de Wiss. zu Berlin. — Zeitschrift für Assyriologie, vol. V, p. 281. — *Babylonian Astronomy and Chronology :* Nature 19 Febr. 1891. — Ed. Mahler, (Revue de l'ouvrage de Epping et Strassmaier) : Zeitschr. der Morgenl. Ges. 1890, pp. 720 sq.

successeur ait voulu par reconnaissance prendre cet événement pour point de départ d'une ère, on ne trouve rien de pareil en 117, et cette dernière ère serait inexplicable. Et si Mithridates avait réellement adopté une ère de ce genre, pourquoi des monnaies d'une satrapie sous son règne seraient-elles datées de l'ère des Séleucides (1), au lieu de cette ère nouvelle qu'il aurait sans aucun doute tenu à propager. De plus, d'autres calculs astronomiques ont indiqué une éclipse en l'an 80 av. J.-C. qui correspond avec l'attribution des dates 168 et 232 de la tablette, aux ères des Séleucides et des Arsacides, 312 et 248 av. n. è. L'usage de l'ère des Séleucides à Babylone est parfaitement démontrée jusqu'à l'an 99 av. J.-C. par la fameuse tablette chronologique du British Museum (§ 8) ; et la numismatique nous prouve en 187, 139, 122 et régulièrement après l'an 36 av. n. è. que cette même ère des Séleucides était employée par les Arsacides. Je laisse de côté pour ne pas les répéter, les autres raisons mentionnées dans notre article et dont quelques-unes sont péremptoires.

L'opinion du Dr Oppert a trouvé au moins un partisan dans la personne du Prof. Eberhard Schrader, lequel, dans un mémoire sur les textes datés des Arsacides se refuse également à admettre l'ère de 248 ou toute autre ère des Arsacides, et ce pour la même raison astronomique que le savant Professeur du Collège de France. Dans un supplément au même mémoire, il s'appuie en outre sur une nouvelle inscription à lui communiquée, le 23 Déc. 1890, par le Dr N. Strassmaier, et contenant les deux dates 161 et 225 avec le nom de *Gutarzâ* (2). Cette date calculée d'après les deux points de départ hypothétiques de 117 et 181 répondrait à l'an 45 de notre ère, époque correspondant au temps où régnait Gotarzès le XXe Arsacide. Mais pour nous ceci n'est qu'un mirage et une coïncidence. Le Gutarzâ de la tablette cunéiforme n'est pas le même que le Gotarzès de l'histoire, parce que ce dernier ne datait pas ses monuments de cette manière. Il ne saurait en effet avoir auto-

(1) Percy Gardner, *Parthian coinage*, pp. 30, 62.

(2) Voici le texte relatif à la date : « šattu 161 Kan ša ši-i šattu 225 Kan Ar-ša-ka-a ša us-tar-ri-du Gu-tar-za-a šarru u A-si-(i-ba-tum (?)) [aššatišu biltu] ». La partie manquante a été complétée par Strassmaier d'aprés d'autres tablettes. — Cf. Eb. Schrader, Nachtrag, p. 1. Le signe *tar* du nom propre est un caractère Babylonien rare, numéroté 29 dans la sign-list de Pinches.

risé l'emploi de ces deux ères nouvelles, en l'an 45, alors qu'en cette même année 45, antérieurement depuis 40 et après jusqu'en l'an 50 au moins, ses monnaies sont datées d'après l'ère des Séleucides soit de 352, 356, 357, 358, 359, 360, 361 et de 362 (1). Si la susdite tablette se rapportait vraiment à ce Gotarzès, et que deux ères eussent été en usage de son temps, l'une des deux dates aurait correspondu à l'ère des Séleucides, tandis que les deux chiffres qui s'y lisent 161 et 225 prouvent qu'il n'en est rien. Si négligeant l'hypothèse en question que rien ne justifie, nous expliquons purement et simplement ces deux dates de 225 et 161 par les ères historiques de 312 et de 248, nous obtenons l'an 87 pour la date de la tablette. Or cette date de 87 av. J.-C. vient immédiatement après la mort de Mithridates II. Entre 87 et l'an 76, en laquelle il y a de sérieuses raisons pour placer l'accession de Sinatrocès, un espace de douze années s'est écouté pendant lequel plusieurs souverains semblent avoir régné, mais l'histoire n'a pas conservé leurs noms (2). Trogue Pompée (proleg.) parle en effet de successions disputées et de prétendants au trône. Or un *Gutarza*, ou tel nom que cette transcription Babylonienne représentait, peut très bien avoir été l'un de ces rois, et le successeur immédiat de Mithridates. La formule peu ordinaire de la tablette, l'adjonction au nom du roi de celui d'un autre personnage sont peut-être autant d'indices de la période troublée dont nous parlons. Remarquons aussi à cet effet que le Gotarzès qui régnait de 40 à 50 ou 52 de J.-C. portait le titre traditionnel de Arsaces Roi des Rois, tandis que sur la tablette en question Gutarzâ est tout simplement qualifié de Roi, *šarru*.

L'attribution proposée des tablettes 161 = 225, et 168 = 232 aux années 51 et 45 de notre ère à l'aide des points de départ hypothétiques 117 et 181, absolument inconnus par ailleurs, au lieu des années 87 et 80 av. J.-C., n'est de plus, pas conciliable avec l'ensemble des preuves énoncées dans notre article. La concordance des noms de Rois avec ce que nous en savons par ailleurs dans l'histoire, leur enchaînement ainsi que celui des noms de particuliers, et leur mention à la fois sur des tablettes datées des deux ères et de l'ère des Séleucides

(1) Cf. Percy Gardner, *The Parthian coinage*, p. 50.
(2) Percy Gardner, *ibid.* p. 7.

seulement, ainsi que les tablettes inédites citées par nous, n'autorisent aucune autre conclusion que celle que nous avons formulée. S'il est vrai qu'un Gotarzès régnait en 45, il n'est pas moins vrai qu'il n'y avait pas d'Orodes régnant en l'an 51. Par conséquent, rien que de ce chef l'argument ne vaudrait rien. Mais nous avons indiqué les raisons inéluctables qui empêchent d'accepter l'identification du Gutarzá de la tablette avec le Gotarzès de l'histoire.

L'hypothèse des deux points de départ chronologiques 117 et 181 avant notre ère n'a donc d'autre base que le rapprochement astronomique proposé par MM. Oppert et Schrader, avec une éclipse supposée, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Or les astronomes Epping et Mahler ne sont pas d'accord avec les Assyriologues sur la lecture et l'interprétation astronomique des textes en question. L'astronome viennois, Dr. Ed. Mahler, à la fin d'un compte rendu de l'ouvrage d'Epping et Strassmaïer sur l'astronomie Babylonienne, dit expressément qu'il est hors de doute que dans les deux dates des textes Arsacides, l'une des deux se réfère à l'ère des Séleucides, dont les années étaient non pas solaires comme dans le calendrier Syro-Macédonien, mais lunaires et commençant le 1er Nisan (1). En outre, les allusions faites à la position des planètes sur plusieurs tablettes datées de l'ère des Séleucides, le plus élevé des deux chiffres étant ou non complété par le signe *si* qui l'indique, ont été vérifiées et trouvées exactes astronomiquement, ainsi que le constate un article récent d'un spécialiste anglais sur l'astronomie et l'archéologie Babyloniennes (2).

Nous nous permettrons en conséquence de la divergence de ces opinions, d'ajouter foi à l'ensemble des preuves historiques, de préférence à un calcul rétrospectif d'éclipse de lune nécessairement douteux pour une époque si éloignée et qui peut parfaitement ne plus être trouvé exact lorsque la science sera plus avancée qu'aujourd'hui pour ces questions de termes techniques et de calculs difficiles.

Les conclusions de notre mémoire restent donc intactes.

30 mars 1891. TERRIEN DE LA COUPERIE.

---

(1) Zeitschrift der D. Morg. Ges. 1890, p. 720.
(2) *Nature*, 19 Febr. 1891.

ZOROBABEL ET LE SECOND TEMPLE.

(Suite).

IV.

Reprenons notre étude chronologique des six premiers chapitres d'*Esdras*.

Le temple de Zorobabel fut achevé en la sixième année de Darius I (516). Mais à quelle époque avait-il été fondé ? Cette question reçoit une réponse très précise au 3e chap. du livre d'*Esdras*, v. 8, 10 ss. : *la seconde année* de leur arrivée à Jérusalem, au deuxième mois, Zorobabel et Jeschoua commencent les travaux et bientôt les fondements sont posés. Ces événements doivent donc se passer vers l'an 535-534. Cependant les Samaritains ayant vu leurs offres de services repoussées, réussissent par des manœuvres hostiles à faire arrêter l'œuvre de la reconstruction du temple ; on ne put la poursuivre qu'en la 2e année de Darius (IV 1-5, 24). D'après cette relation, le récit du chap. V 1 ss. se rapporte, non pas aux premiers commencements, mais à la reprise des travaux.

L'histoire ainsi conçue n'a certainement en elle-même rien que de très vraisemblable. Il ne saurait nous étonner que durant le règne de Cambyse, par exemple, dont les guerres en Egypte et les dispositions personnelles (1) ne pouvaient être que des obstacles pour la restauration religieuse de la communauté juive, l'œuvre du temple à Jérusalem soit restée en suspens. Rien de plus naturel encore que de voir les chefs de la jeune colonie profiter des bouleversements dont l'avènement de Darius fils d'Hystaspe fut le signal à l'intérieur de l'empire et pousser vigoureusement les travaux dans la seconde année de ce roi. Quant aux premières années après le retour, il pourrait sembler

(1) Cfr. Maspero, *Hist. ancienne des peuples de l'Orient*, 4e éd. 1886, p. 604.

assez difficile, à première vue, de s'expliquer que sous le règne de Cyrus lui-même (IV. 5) la construction du temple une fois commencée ait été interrompue : c'est avec la mission et l'intention de rebâtir la maison de Dieu à Jérusalem, que Zorobabel avait reconduit de Babylone en Judée la première caravane d'émigrants. Et voilà que, à peine les fondements posés, les dispositions de la cour semblent changer complètement ; les Samaritains obtiennent gain de cause contre ceux qui ne faisaient que se conformer aux instructions royales ! Mais les données de l'histoire nous apportent ici une lumière inattendue. On sait que les dernières années de Cyrus sont enveloppées d'un profond mystère (1). Combien de temps dura le règne de ce roi à Babylone ? A s'en rapporter au témoignage des inscriptions, on hésiterait à donner à cette question une réponse trop absolue. D'une part, il est vrai, on trouve des contrats datés de sa huitième année comme roi de Babylone ; Strassmaier en fournit même un du 21 *du mois d'Adar*, 10[e] *année de Cyrus roi de Babylone, roi des pays*, ce qui ferait supposer qu'en 529-528 Cyrus règnait encore. D'autre part cependant Cambyse, qui mourut en 522, a règné au moins 11 ans ; ce chiffre se rencontre en effet sur la tablette d'un contrat : 11[me] *année de Cambyse roi de Babylone*. Il faut en conclure que le fils de Cyrus fut associé au trône du vivant de son père. De fait, un contrat daté de la *première année de Cambyse roi de Babylone*, nomme Cyrus *roi des pays*. A supposer que la onzième année dont il a été question plus haut soit la dernière de Cambyse, on arriverait précisément à l'an 533 comme date de son avènement (2) et rien ne prouve qu'il n'ait pas partagé le pouvoir ou joué un rôle dans l'administration des affaires publiques dès l'an 534. La conduite de Cambyse à l'égard du bœuf Apis en Egypte (3), l'exil auquel il condamna le chef du sacerdoce de Saïs Ouraharrisînti (4), nous donnent du reste la mesure du caractère de ce prince. Ces faits peuvent servir à expliquer le revirement qu'avaient subi à Suse les dispositions à l'endroit de la restauration juive, au moment où les Samaritains y por-

(1) Maspero, ibid. p. 585 s.
(2) Cfr. Tiele *Assyrisch-babylonische Geschichte*, p. 483 s.
(3) Maspero, l. c.
(4) Id. ibid., p. 623.

tèrent leurs dénonciations et leurs intrigues. Autant Darius I se montra plus tard tolérant et bienveillant pour les religions nationales des peuples soumis à son sceptre, autant Cambyse savait affecter le mépris et la dureté. Il est probable que le fils de Cyrus, déjà investi de l'autorité royale, contribua à faire suspendre l'effet des faveurs que son père avait octroyées au peuple juif. L'histoire de la construction du second temple, telle qu'elle est retracée par le livre d'*Esdras* devient ainsi d'une clarté parfaite.

Seulement la relation du livre d'*Esdras* est-elle en tout digne de foi ? Son témoignage touchant la date de la première fondation du temple, soutient-il le contrôle des autres documents ? S'il fallait s'en rapporter à M. Renan, ce serait surtout la partie où sont racontés les débuts de la restauration du temple, qui mériterait la confiance : « Les six premiers chapitres d'Esdras, dit-il, sont composés de deux documents, *l'un sérieux*, *s'étendant de* II, 1 *à* IV, 5, puis de VI, 13, à VI, 22 ; — l'autre, presque sans valeur et plein de correspondances apocryphes, comprenant le ch. I, et ensuite ce qui s'étend depuis IV, 6, jusqu'à VI, 12. » (1) Le chapitre III où nous lisons que les fondements du temple furent posés par Zorobabel la seconde année après le retour de Babylone, appartiendrait donc au *document sérieux*.

Or tout le monde n'est pas de cet avis. Dans la dissertation citée plus haut, sur la durée de la construction du second temple, (2) M. Eberhard Schrader soutenait au contraire que la section III-IV 1-5 est absolument dépourvue de toute valeur historique ; qu'en particulier le récit de la fondation du temple sous le règne de Cyrus et de l'interruption des travaux jusqu'en la seconde année de Darius fils d'Hystaspe, est en contradiction flagrante, non seulement avec l'affirmation explicite des prophètes contemporains Aggée et Zacharie, mais aussi avec la relation du document araméen *Esdras* V 1 ss. Ce dernier morceau, ainsi que les témoins irréfragables dont nous venons de citer les noms, établiraient, sans permettre aucun doute, qu'en la seconde année de Darius les travaux du temple furent non

(1) *Hist. du peuple d'Israël*, III, p. 520 note 2.
(2) *Die Dauer der zweiten Tempelbaues* ; Stud. und Krit. 1867.

pas repris, mais commencés pour la première fois ; ce n'est qu'en l'année 519 (ou 520) que l'on aurait posé la première pierre des assises de la maison de Dieu à Jérusalem. — D'après M. Schrader le passage III 2-IV 1-5, serait une composition de pure fantaisie due à la plume du Chroniste, et dans laquelle rien ne rappellerait l'emploi de sources autorisées ; toutes les données seraient le fruit de la conjecture ou de combinaisons artificielles auxquelles l'auteur aurait même fait servir des traits empruntés à l'histoire de la construction du temple de Salomon (1). M. Schrader conclut que la relation d'*Esdras* III -IV 1-5 sur les débuts du temple de Zorobabel doit être rejetée purement et simplement : le chroniste a antidaté l'événement, parce que les longs délais que l'entreprise subit jusqu'en la seconde année de Darius lui semblaient incompatibles avec le zèle qu'il fallait supposer aux Juifs revenus de Babylone (2). Au reste le critique allemand émet en même temps l'avis que dans sa manière de présenter l'histoire l'écrivain sacré n'aura fait que se conformer à l'opinion généralement en vogue de son temps (3). Un peu plus loin il ajoute qu'une fausse interprétation des pièces rapportées IV 6 ss. aura amené le chroniste à se représenter la marche des événements telle qu'il la décrit (4).

L'avis de Schrader est entièrement partagé par Kuenen qui tient la démonstration faite par son prédécesseur comme irréfutable (5). Dans son récent mémoire sur la chronologie de la période persane de l'histoire juive, M. Kuenen soutient encore la même manière de voir (6). Nous trouvons l'appréciation de Schrader sur le ch. III d'*Esdras* adoptée également par Wellhausen (7). Dans son Histoire du peuple d'Israël, B. Stade l'expose et la soutient à son tour (8). Chez I. Sack (9) qui en appelle à

(1) l. c. p. 481-498.

(2) p. 500.

(3) p. 501 : Zudem ist schwer einzusehen wie der Verfasser es auch nur gewagt haben würde eine der herrschenden Volksanschauung offen widerstreitende Darstellung des fraglichen Ereignisses nach subjectivem Fürgutfinden zu geben.

(4) p. 502.

(5) *Hist. crit. ond.* I p. 504, n. 4.

(6) Supracit. p. 14 du tiré à part.

(7) *Prolegomena*, 3 Ausg. p. 189.

(8) *Geschichte des Volkes Israël*, II 1888 P. 113 ss.

(9) *Die altjüd. Religion*, p. 53 ss.

l'autorité de Graetz (1), nous la retrouvons en substance, mêlée à des considérations dont il nous est impossible d'apercevoir le fondement. D'après la théorie suivie par cet auteur, le délai que subit la pose de la première pierre du temple aurait eu pour cause la division des partis à la tête desquels se trouvaient Zorobabel et Jeschoua. L'opinion de Schrader est adoptée sans restriction et sa démonstration tenue pour absolument convainquante par H. Steiner, dans son édition du commentaire de Hitzig sur les douze petits prophètes (2).

Le lecteur a vu par ce qui précède où se trouve l'objet précis de ce débat. M. Schrader insiste sur l'impossibilité de concilier le témoignage d'Aggée et de Zacharie avec la supposition qu'avant l'époque de leur intervention on eût déjà travaillé au temple *pendant douze ou treize ans* (3). Nous souscrivons volontiers à cet avis. L'interruption des travaux dont la reprise eut lieu en la seconde année de Darius, ne peut avoir été l'effet du décret d'*Artahschaschta* rapporté au quatrième chapitre d'Esdras et nous avons suffisamment exposé ailleurs les raisons qui nous défendent de voir dans ce roi le faux Bardiya (4). Seulement le document dont nous avons à contrôler les données et à apprécier la valeur historique, ne dit en aucune manière qu'avant Darius on eût travaillé au temple pendant douze ou treize ans. Bien au contraire il affirme que l'opposition des Samaritains se déclara immédiatement après la pose des fondements *sous le règne même de Cyrus* et il laisse suffisamment entendre aussi que c'est depuis cette époque que l'œuvre resta en suspens (5). C'est bien en ce sens que la relation des ch. III -IV 1-5 d'Esdras est comprise par Stade (6) et Kuenen (7). — La question est donc de savoir si, contrairement à l'affirmation explicite, *au récit circonstancié* du 3e ch. et des premiers versets du 4me chap. d'Esdras, ce ne fut point sous le règne de Cyrus,

(1) *Geschichte der Juden*, II b. p. 128.

(2) *Die Zwölf kl. Propheten*, Leipz. 1881, p. 321 s.

(3) l. c., p. 463, 465.

(4) *Néhémie et Esdras*, p. 11 suiv., et dans la présente étude au § II. Pour le v. 24 du ch. IV, nous nous contentons provisoirement de rappeler ce qui a été dit plus haut p. 85.

(5) Esdr. IV, 1-5.

(6) l. c., p. 116 s.

(7) *Hist. crit. onderzoek*. I, p. 505 n. 5.

mais seulement en la seconde année du règne de Darius que les fondements du temple furent posés ? Est-il vrai que la relation araméenne du 5e ch. d'Esdras et les prophètes contemporains Zacharie et Aggée sont d'accord pour donner sur ce point un démenti écrasant à l'auteur des chap. III-IV 1-5 ?

Nous commençons sans retard l'examen de ce problème dont il n'est pas besoin de relever l'importance. Nous entendrons d'abord le témoignage de Zacharie, puis celui d'Aggée, pour examiner en troisième lieu la relation du ch. V d'Esdras ; nous aurons enfin à étudier le rapport de composition qui unit ce chapitre aux récits qui précèdent.

A.

Les passages de Zacharie que l'on allègue dans ce débat sont I 16, IV 9, VI 12 s., VIII 9.

Au ch. I vv. 7 ss. nous sommes placés au 24e jour du 11me mois de l'année II de Darius ; le prophète dit au v. 16 : C'est pourquoi voici comment parle Jéhova : je me tournerai vers Jérusalem avec miséricorde ; *ma maison y sera bâtie*, parole de Jéhova des armées...

Au ch. IV. v. 9 nous lisons : *Les mains de Zorobabel ont fondé cette maison et ses mains l'achèveront.... et l'on verra le fil-à-plomb dans la main de Zorobabel.*

Au ch. VI. 12 s. le prophète s'adresse au grand-prêtre Jeschoua et lui dit : *Voici un homme, son nom est* Germe.... *et il bâtira le temple de Jéhova. Lui il bâtira le temple de Jéhova et il portera la majesté* etc. ; plus loin v. 15 : *et ceux qui sont au loin viendront et bâtiront au temple de Jéhova.*

Pour le texte du VIe ch. allégué en dernier lieu, nous ne discuterons pas la question de savoir s'il s'agit là de Zorobabel et de son temple. Beaucoup d'interprètes et de théologiens regardent le *Germe* dont Zacharie annonce l'apparition et l'œuvre, comme le Messie. N'entrons pas à ce sujet dans des discussions inutiles ; il est certain dans tous les cas que ce passage ne peut ni plus ni moins avancer la solution de notre problème que p. e. I 16. — Parlant de ce dernier endroit M. Schrader remarque que les paroles du prophète « ne permettent pas de croire

que l'on eût déjà travaillé au temple pendant 12-13 ans, à savoir jusqu'à l'interdiction portée par Artahschaschta, le soi-disant Pseudo-Smerdis. Il est partout supposé que la maison doit encore être bâtie » (1). Nous avons déjà dit que sur ce point nous sommes d'accord. Mais les paroles du prophète défendent-elles de croire que l'on eût posé les assises de la maison sous le règne de Cyrus et que depuis lors les travaux avaient été interrompus ? Que l'on veuille bien prendre garde que Zacharie distingue parfaitement *la pose des fondements* de *la construction même de l'édifice* ; au ch. VIII v. 9 dont nous nous occuperons tout à l'heure, il parle « du jour où *la maison de Dieu est fondée* pour que *le temple soit bâti.* » Lisez encore les vv. 9-10 du ch. IV. Il y a donc lieu de se demander si le prophète annonçant la construction du temple nous oblige à conclure que les fondements n'existaient pas ? M. Stade qui envisage la question dans ces termes, trouve cependant que I. 16 est *décisif* (2).

Mais il ajoute une raison qui nous avait conduit à un jugement tout différent. « Ce verset, dit Stade, a été prononcé le 24 jour du 11e mois... de la seconde année de Darius... donc exactement deux mois après le jour indiqué par Aggée comme date de la pose de la première pierre (3) ; c'est dans ces circonstances que Zacharie s'exprime ainsi : c'est pourquoi.... » — Que suit-il de ce rapprochement de dates ? Il s'ensuit qu'en toute hypothèse, au moment où Zacharie proclamait I 16 que le temple *allait être bâti*, la première pierre *était déjà posée* ; il en résulte que du texte en question de Zacharie on ne peut rien conclure. M. Stade avait sans doute en vue de confirmer par la coïncidence, à deux mois d'intervalle, de la prophétie de Zacharie et de la date soi-disant indiquée par Aggée pour la fondation de la maison de Dieu, l'interprétation qu'il donne au v. 18 du ch. II de ce dernier prophète. Mais à ce point de vue encore l'observation de M. Stade n'est d'aucun effet. Il est bien entendu, non seulement au sens d'Aggée, de Zacharie et de la relation araméenne du ch. V d'Esdras, mais au rapport

(1) l. c., p. 465.
(2) l. c., p. 120.
(3) *Aggée* II, 18 dont nous aurons plus loin à déterminer le sens.

des ch. III-IV 1-5 d'Esdras eux-mêmes (coll. IV 24), que l'œuvre du temple fut tout au moins *reprise* en la seconde année de Darius. La date de la prophétie de Zacharie s'explique très bien indépendamment du sens à donner à *Aggée* II 18. La seule question est de savoir si Zacharie parle d'une *reprise* des travaux ou de leurs *premiers débuts* en la seconde année de ce roi ? Nous constatons qu'en tout état de cause les travaux avaient déjà commencé lorsque le prophète annonce la construction prochaine du temple.

Ceci montre en même temps, nous semble-t-il, la faiblesse de l'argument négatif que l'on cherche dans le silence de nos prophètes relativement à ce qui aurait été fait avant le règne de Darius. Nous verrons plus loin ce qu'il faut croire du silence d'Aggée. Et Zacharie ? Il ne dit pas un mot, *il ne sait rien* des fondements posés sous Cyrus ! Mais pourquoi au ch. I v. 16, deux mois après que la première pierre aurait été posée, se serait-il abstenu de faire la moindre allusion à un événement aussi considérable ? Pourquoi parle-t-il comme si rien n'avait été fait ? Dira-t-on qu'il n'en savait rien ? La vérité est qu'entre un prophète parlant à ses contemporains sur un sujet tout actuel et un historien ou un annaliste consignant les événements pour des lecteurs qui n'en furent pas témoins, la différence est énorme. La raison pour laquelle le prophète ne mentionne point telle circonstance, même très importante, du fait dont il parle, peut se trouver aussi bien dans la connaissance que tout le monde en avait que dans l'ignorance où il se serait trouvé lui-même. Nous avons de Zacharie des prophéties datant du 9ᵉ mois de l'an IV de Darius (VII 1 s.) ; il est vraisemblable que l'intervention des satrapes racontée au ch. V d'*Esdras* avait eu lieu avant cette époque. Mais personne ne s'avisera de conclure du silence de Zacharie que le prophète n'avait aucune connaissance de ces difficultés et que partant celles-ci ne sont qu'une pure invention de l'auteur du récit araméen. M. Kuenen admet que le *Chroniste* est bien informé lorsqu'au ch. IV d'*Esdras* v. 1-5 il attribue aux manœuvres hostiles des Samaritains les retards subis par l'œuvre du temple (1) ; mais qui devinerait toute cette histoire à lire les prophéties de Zacharie et d'Aggée ? Non

(1) *Hist. crit. ond.*, p. 505, n. 5.

seulement ils observent à cet égard un silence absolu, Aggée semble rapporter le délai en question uniquement à la négligence qu'il reproche si durement aux Juifs.

Au ch. IV v. 10 Zacharie annonce que l'on *verra* le fil-à-plomb dans la main de Zorobabel ; « ces termes ne sont-ils pas de nature à faire croire que chose pareille, à savoir que le fil-à-plomb fût vu dans la main de Zorobabel, n'avait pas encore eu lieu jusqu'alors ? » (1). — Fort bien, mais qu'on lise le verset qui précède immédiatement. Que l'on eût déjà vu le fil-à-plomb dans la main de Zorobabel ou qu'on ne l'eût pas encore vu, il est certain qu'au moment où parle le prophète les fondements du temple étaient dûment posés : « *les mains de Zorobabel ont fondé cette maison.* » Quand l'avaient-elles fondée ? Zacharie ne le dit point. Mais si l'on pouvait conclure quelque chose de ce passage, où le prophète distingue nettement comme deux phases de l'œuvre du temple, celle *passée*, où le temple fut fondé, et *celle*, envisagée comme imminente, où l'on verra le fil-à-plomb dans la main de Zorobabel, ce ne serait pas assurément qu'il faille considérer les deux phases comme se succédant immédiatement à la même époque. — Pourquoi Zacharie proclame-t-il avec tant de solennité que « les mains de Zorobabel ont fondé cette maison, et que ses mains l'achèveront ? » (v. 9). Si les travaux n'ont jamais subi aucune suspension, si la construction du temple a été poursuivie sans retard aussitôt après la pose de la première pierre, il n'y avait pas là de quoi faire l'objet d'une antithèse aussi accentuée. De l'an II de Darius à l'an VI il s'est écoulé quatre ans ; fallait-il user d'un langage pompeux pour annoncer que le même prince allait pendant tout ce temps présider à l'œuvre du temple ? Nous comprendrions mieux ce langage si l'on nous permettait d'y voir une allusion à des commencements déjà éloignés dont l'honneur revenait également à Zorobabel.

En somme jusqu'ici les données de Zacharie sont assez indécises.

Un passage qui à première vue promet davantage, c'est celui des v. 9 s. au ch. VIII. Voici ce que nous lisons en cet endroit d'après la leçon du texte massorétique : « Ainsi parle Jéhova

(1) Schrader l. c., p. 466.

des armées : que vos mains soient fortes, ô vous qui entendez en ces jours ces paroles de la bouche des prophètes *qui* (vivent) *au* jour où la maison de Jéhova des armées a été fondée pour que le temple soit bâti ». — La Vulgate omet le pronom relatif que nous rapportons aux prophètes dans le texte hébreu :... qui auditis in his diebus sermones istos per os prophetarum *in die* qua fundata est domus Domini exercituum ut templum aedificaretur. — Les versions grecque et syriaque omettent également le pronom et en outre au lieu de ביום lisent מיום *depuis le jour*....

Le prophète continue aux v. 10 s. : car avant ces jours les hommes n'étaient pas rémunérés pour leurs peines et les animaux non plus n'étaient point rémunérés.... Mais à présent je ne ferai plus comme autrefois avec le reste de ce peuple. La plante de la paix, la vigne donnera son fruit, la terre donnera sa récolte, les cieux donneront leur rosée, etc...

Des versets que nous venons de traduire H. Steiner croit pouvoir tirer la conclusion suivante : « d'une fondation antérieure du temple, accomplie sans le concours des prophètes, Zacharie lui aussi ne sait rien » (1). Il semble en effet, à lire ce passage hors du contexte, que pour le prophète l'époque de la fondation du temple et celle de l'exercice de son ministère coïncident : *les prophètes prononcent leurs discours de consolation au jour où le temple a été fondé*. Or Aggée et Zacharie sont intervenus dans l'œuvre de la restauration du temple en la seconde année de Darius ; il faut donc ramener à cette même époque la pose des fondements ! etc. — Certains commentateurs expliquent le v. 9 en insistant sur la détermination dont le prophète accompagne sa mention de la fondation du temple :.... au jour où la maison de Jéhova des armées a été fondée *pour que le temple soit bâti* ; cette ajoute, dit-on, vise une fondation antérieure qui resta sans effet, sans suite. Zacharie aurait donc voulu parler ici d'une seconde fondation du temple, qui cette fois devait conduire à la restauration de la maison de Dieu. Ainsi le récit des ch. III-IV 1-5 d'Esdras serait entièrement hors de cause. Mais nous ne pouvons en aucune manière nous rallier à une interprétation semblable. Les paroles de

(1) *Die Zwölf kl. Proph.* p. 363.

Zacharie n'ont pas par elles-mêmes la portée que ces auteurs leur attribuent ; et du reste on conçoit difficilement qu'à une bonne douzaine d'années d'intervalle, on ait renouvelé les assises déjà établies de la maison de Dieu.

Le passage de Zacharie n'est pas des plus clairs. Sans doute l'idée générale qui s'y trouve exprimée n'a besoin d'aucune explication. Mais il en est autrement de la détermination précise de la valeur de certains termes. Que faut-il entendre par *ces jours* dont il est parlé au v. 9 ? Cette indication se lit encore au v. 10 : faut-il ici lui attribuer la même portée ? *Ces paroles* dont parle le prophète au v. 9, *de qui sont-elles ?* Faut-il suivre au v. 9 le texte massorétique plutôt que les versions grecque et syriaque, et en ce cas à quel sujet faut-il rapporter le pronom relatif ?

Telle de ces questions, dont la solution est pourtant d'un certain intérêt pour l'exacte intelligence du texte, n'a pas même, à notre connaissance, été posée par les commentateurs. Les autres reçoivent des réponses diverses. Sans nous arrêter à exposer les avis des auteurs, nous tâcherons de mettre en lumière par l'analyse attentive du contexte, la véritable pensée de Zacharie. Il sera établi par le fait même ce que l'on peut conclure de ses paroles pour la question qui nous occupe.

Nous sommes obligé de remonter assez haut pour trouver le début du discours où les vv. 9 ss. viennent s'enchâsser. Mais nous avons d'abord à jeter un regard sur un passage qui peut éclairer notre marche. Aux vv. 8-14 du ch. VII le prophète rappelle les conseils que ses devanciers avaient donnés au peuple à l'époque où « Jérusalem était encore habitée et vivait dans la paix » (v. 7), c'est-à-dire avant la captivité : « La parole de Jéhova fut adressée à Zacharie en ces termes : voici ce que dit Jéhova des armées : rendez la justice fidèlement, exercez l'un envers l'autre la bonté et la miséricorde ; gardez-vous d'opprimer la veuve et l'orphelin, l'étranger et le pauvre.... *Et ils ont refusé d'écouter,... ils se sont fait un cœur de diamant pour ne pas entendre la loi et les enseignements que Jéhova leur envoyait, parlant de son souffle par l'organe des prophètes d'autrefois. Et Jéhova fut enflammé contre eux d'un grand courroux ; de même qu'à sa voix ils n'ont pas écouté, de même (dit Jéhova) quand ils crieront à moi je ne les écouterai point. Je les*

ai dispersés au milieu des nations qu'ils ne connaissaient point » etc. — Il est évident que dans ce passage, Zacharie annonçant la parole de Jéhova, reprend le rôle et se place au point de vue des anciens prophètes ; il ne dit pas en commençant qu'il va rappeler d'anciennes prophéties, il n'annonce point une citation. Mais il atteste formellement, dans la partie du texte que nous avons soulignée, que son intention était bien d'exposer les enseignements et les exhortations que donnaient au peuple *les prophètes d'autrefois*.

Quel est le but de Zacharie quand il se fait ainsi l'écho des oracles du passé ? Nous l'apprendrons en examinant les circonstances qui donnèrent lieu à son discours. Aux vv. 1 ss. du ch. VII on vient demander aux prophètes et aux prêtres leur avis sur l'observation du jeûne du cinquième mois : faut-il maintenir ces jours de deuil institués en souvenir des désastres qui mirent fin au royaume de Juda ? Voici la réponse que Jéhova donne par la bouche de Zacharie : « Quand vous jeûniez et que vous portiez le deuil au 5ᵉ et au 7ᵉ mois, voilà déjà soixante-dix ans, est-ce pour moi que vous jeûniez ? Et si vous mangez et que vous buvez, n'est-ce point vous qui mangez et vous qui buvez ? N'y a-t-il point les paroles (הלא את הדברים) que Jéhova a prononcées par l'organe des prophètes d'autrefois, alors que Jérusalem était habitée en paix » etc.

Quel sens faut-il donner à ces paroles ? Quelques-uns y trouvent simplement exprimé le déplaisir de Jéhova à l'égard du jeûne *tel que les Juifs l'ont pratiqué*, à savoir sans l'accompagner de sentiments de piété envers Dieu (1). Mais comment expliquera-t-on en ce cas la seconde interrogation : quand vous mangez et que vous buvez, n'est-ce pas vous qui mangez et vous qui buvez ? Il nous semble hors de doute que le jugement impliqué dans ces questions porte sur le jeûne considéré en lui-même. — Un grand nombre d'auteurs sont donc d'avis que Jéhova manifeste ici son *indifférence* pour les pratiques extérieures telles que le jeûne au sujet duquel on est venu consulter les prêtres et les prophètes. Entre les deux premières interrogations et la troisième ils établissent un véritable rapport

(1) Reinke, *Beiträge zur Erklärung des A. T.* B. VI, s. 279 f. — Knabenbauer *Commentarius in prophetas minores*, 1886, p. 296 s.

d'opposition ; ainsi M. Reuss croit pouvoir traduire :.... quand vous mangez et buvez, c'est bien vous qui mangez et buvez ! *Mais* il s'agit (?) des paroles que l'Eternel a fait proclamer par la bouche des anciens prophètes... (1) Selon M. Reuss cette réponse impliquerait pour les interrogations qui précèdent le sens suivant : la question de savoir s'il vous faut maintenir ou non les jours de jeûne, c'est votre affaire ; je ne vous commande pas ces jeûnes, je ne vous les défends pas ; c'est autre chose que j'ai à cœur. Au v. 7, dit-il, il y a une ellipse : ce sont les paroles etc., *que vous devez observer*. — On trouve un commentaire analogue chez Hitzig-Steiner (2), Maurer (3) etc.

Seulement cette explication se heurte à une double difficulté. L'ellipse supposée dans la troisième interrogation n'est pas du tout aussi claire qu'on semble généralement l'admettre ; l'idée que le prophète veut inculquer au v. 7 est exprimée absolument dans la tournure du v. 6 ; du v. 7 aux vv. 5-6 il peut y avoir un rapport d'explication ou de confirmation, il saurait difficilement y avoir un rapport d'antithèse. Est-il admissible que Zacharie se soit servi d'abord aux vv. 5-6, de la forme interrogatoire, pour faire entendre indirectement que la question du jeûne est *d'intérêt tout-à-fait secondaire* ; et qu'aussitôt après il se serve de la même forme interrogatoire, sans que rien dans le texte indique cette portée nouvelle, pour faire entendre que les enseignements des anciens prophètes *sont d'intérêt supérieur ?* On ne supprime pas cette difficulté en signalant au v. 12 un *mot* pouvant servir à compléter la phrase au v. 7 ! Il ne suffit pas non plus de changer tout simplement la construction, comme fait M. Reuss, et de remplacer aux v. 6-7 la forme interrogatoire par le discours absolu : quand vous mangez et buvez, c'est bien vous qui mangez et buvez (!) etc.

En second lieu il n'est pas exact, de fait, que Jéhova dans sa réponse *écarte* la question du jeûne, comme étant d'ordre accessoire. Tout le discours du prophète, depuis le ch. VII v. 4 jusqu'au ch. VIII v. 18 s., conduit à la conclusion que nous lisons en ce dernier endroit et qui renferme une réponse formelle à la question posée par les délégués du peuple : « le

(1) *Les Prophètes* II p. 358.
(2) *Die Zwölf kl. Proph.* p. 361.
(3) *Commentarius gramm. hist. crit. in proph. min.* p. 463.

jeûne du quatrième mois, le jeûne du cinquième, du septième et du dixième mois, seront pour la maison de Juda des jours de joie et d'allégresse ; vous aimerez la vérité et la paix ! » Le prophète résout le problème qui lui a été proposé en déclarant que tout deuil doit cesser.

Aux vv. 5-6 du ch. VII Zacharie ne veut exprimer aucun dédain, aucune indifférence à l'endroit de la célébration du jeûne. Au contraire il y établit une donnée essentielle pour la solution de la question : il faut que le peuple *tienne compte de sa propre situation* pour juger si le jeûne doit être maintenu ou aboli. Durant la captivité les Juifs avaient lieu de pratiquer le jeûne en signe du deuil national, pour pleurer *leur propre malheur et leurs fautes ;* quant à savoir s'il faut continuer ces manifestations de tristesse, le prophète arrivera plus loin à déclarer, comme nous l'avons entendu, que les circonstances ayant entièrement changé *pour le peuple*, les jours de deuil doivent aussi se changer pour lui en jours de bonheur. C'est le peuple qui jeûne pour son propre compte, c'est lui qui mange et qui boit ; il doit pour régler sa conduite à cet égard envisager les conditions heureuses ou malheureuses où il se trouve. *Quant à Jéhova*, ce n'est pas lui qui a été atteint par le désastre ; en tout cela il n'y a eu que le châtiment infligé aux infidélités du peuple et l'exécution des décrets que Jéhova avait prononcés par la bouche des prophètes alors que Jérusalem était dans l'abondance. C'est là, croyons-nous, du moins en partie, le sens des vv. 5-7 : Quand vous jeûniez durant ces soixante-dix années de captivité, est-ce pour moi que vous jeûniez ? n'est-ce donc pas vous qui mangez et qui buvez ? N'y a-t-il pas les paroles des anciens prophètes établissant que votre deuil était un châtiment divin ?.... — Nous pourrons tout à l'heure pénétrer plus avant dans la pensée de Zacharie.

Pour mieux établir, pour faire sentir plus vivement cet état de la question, si nous pouvons nous exprimer ainsi, le prophète prouve, en alléguant les paroles des anciens prophètes, que c'est bien pour avoir manqué aux exhortations des prophètes que les Juifs ont été punis ; leur épreuve a été l'œuvre de Jéhova lui-même (VII 8-14). Il va plus loin, et ici nous touchons au point que nous avions en vue. De même que la captivité a été l'œuvre de Jéhova, de même la restauration n'a que lui seul

pour auteur et elle marque l'ère du pardon. Ceci encore Zacharie le prouve *par des oracles empruntés aux prophètes d'autrefois*. Les « paroles des anciens prophètes » du v. 7, ce ne sont pas seulement les exhortations et les menaces que Zacharie reproduit aux vv. 8-14 ; ce sont aussi, *ce sont surtout* les promesses qu'il rappelle aux vv. 1-8 du ch. VIII. Ce qui prouve bien en effet que le deuil de la captivité, auquel convenaient les manifestations de tristesse telles que le jeûne, n'a été qu'une épreuve pour les Juifs, c'est que Jéhova, tout en frappant son peuple infidèle, n'a point voulu que ce deuil durât toujours ; les anciens prophètes sont là pour attester qu'il se réservait de faire succéder le pardon au châtiment et partant la joie à l'affliction. Ainsi dès le début du discours de Zacharie on voit poindre la solution qu'il donnera à la question proposée : les anciennes prophéties démontrent que les Juifs n'ont eu à s'affliger que pour expier leurs crimes, c'est pour eux-mêmes qu'ils jeûnaient et pleuraient ; mais elles démontrent à la fois qu'au jour où cette expiation serait accomplie ils n'auraient plus lieu de continuer leur deuil.

Que l'on ne dise point qu'aux vv. 1-8 du ch. VIII Zacharie s'abstient de mettre les oracles qu'il prononce sur le compte des anciens prophètes ; nous avons constaté plus haut qu'il ne le fait pas davantage VII 8 ss., où il est cependant certain qu'il avait l'intention de rappeler les paroles d'autrefois. Outre le lien intime qui unit les vv. 1 suiv. du ch. VIII à l'exorde du discours de Zacharie (VII 7), il ne manque pas d'autres indices qui nous obligent à considérer ces versets comme un résumé de prophéties antérieures. Il y a d'abord le fait que les paroles de consolation de Zacharie rappellent absolument les promesses faites par ses devanciers ; comparez *Zach*. VIII 3 à *Is*. I 26, *Jér*. XXXI 23, *Ezech*. XLIII 7, 9 ; le v. 4 à *Is*. LXV 20 ; le v. 5 à *Jér*. XXXI 4 ss., 13 ; le v. 6 à *Jér*. XXXII 15-17, 27-37 ss. ; le v. 7 à *Is*. XLIII 5 etc. ; le v. 8 à *Jér*. XXXII 37-38 (coll. XXIV 7, XXXI 33 *Is*. LI, 16 etc.). Notons en second lieu la formule sans cesse répétée : *Ainsi parle Jéhova des armées* (v. 2, 3, 4 etc.). Enfin il semble évident que dans leur ensemble, les promesses et les consolations que Dieu adresse ici au peuple juif, supposent comme futurs des événements dont tous étaient témoins au temps de Zacharie. Qu'on

lise en particulier les vv. 6-8. La prédiction du salut prochain et du retour des exilés qui termine le morceau, n'était pas à l'époque de Zacharie de nature à surprendre beaucoup les esprits des auditeurs ; il n'y avait plus alors à insister sur la possibilité de ces événements merveilleux ou sur l'admiration qu'ils allaient exciter. Le retour et la restauration étaient, sinon un fait entièrement accompli, du moins un fait en voie de s'accomplir.

Aussitôt que l'on s'est rendu compte de la vraie nature du passage VIII 1-8, les vv. 9 suiv. en reçoivent une lumière nouvelle et très précieuse. « Que vos mains soient fortes, ô vous qui *en ces jours* entendez *ces paroles*, de la bouche des prophètes *qui vivent au jour* où le temple a été fondé ». *Ces paroles*, ce sont les paroles des anciens prophètes, leurs prédictions de bonheur, que Zacharie félicite ses contemporains d'entendre rappeler au jour où elles ont reçu leur accomplissement. Il est clair, rien qu'à considérer le langage de Zacharie au v. 9, qu'il n'envisage pas *ces paroles* comme les siennes propres. — Il ne peut être douteux, vu la suite des idées que nous venons d'exposer, que la leçon massorétique au v. 9 doit être préférée à celle des versions, quoi qu'en dise Hitzig (1), et que le pronom relatif אשׁר doit bien être rapporté aux *prophètes*, comme la seule construction de la phrase le demandait déjà. Il n'y a absolument pas de quoi taxer de *superflue*, de *troublante* (2), la mention du jour déjà passé de la fondation du temple comme détermination de l'âge des prophètes actuels en regard des anciens prophètes. Bien au contraire, Zacharie fait ainsi ressortir avec vigueur et concision que l'époque actuelle est bien celle de l'accomplissement des anciennes prophéties : soyez donc pleins de courage, vous qui en ces jours entendez ces paroles (= ces promesses des anciens prophètes) de la bouche des prophètes qui vivent au jour où le temple est fondé (c'est-à-dire, à cette époque où les prédictions faites autrefois sont en voie de s'accomplir). — Est-il besoin d'ajouter que dans ce contexte, *le jour où le temple a été fondé* doit être entendu dans un sens large, comme synonyme d'*époque actuelle*, *d'époque de*

(1) l. c. p. 363.
(2) Hitzig, l. c.

réalisation des promesses, en opposition avec *l'époque des anciens prophètes ?*

« Car *avant ces jours*, continue Zacharie (v. 10 s.), les hommes n'obtenaient point le salaire de leurs peines et les animaux non plus n'étaient point rémunérés etc. » — Quelle époque faut-il voir désignée par *ces jours* au v. 10 ? Généralement on est d'avis que Zacharie veut simplement parler des épreuves que *les Juifs revenus de l'exil* eurent à endurer *avant l'an II de Darius*, date de la reprise ou du commencement des travaux du temple ; ces épreuves sont rappelées par le prophète Aggée (II 15-17). « L'expression *avant ces jours*, fait observer Hitzig, ne vise point *ces jours* (הימים האלה) dont il vient d'être question au v. 9 et où se trouve compris le jour d'aujourd'hui (1) (vous qui en *ces jours* entendez.....) ; au v. 10 cette expression se rapporte au *jour où le temple a été fondé* ; l'époque en vue est celle qui commence avec la fondation du temple. » (2) Steiner confirme l'interprétation de Hitzig. On trouve ce parallélisme absolu entre le passage d'Aggée et celui de Zacharie également défendu par Knabenbauer (3), Reinke (4), Maurer (5), etc.

Nous ne voulons point nier que Zacharie en prononçant ces paroles, ait songé aussi aux calamités qui venaient de frapper les colons juifs pendant les premières années après le retour (*Aggée* l. c.). Mais pour achever notre commentaire de ce passage, nous tenons à établir qu'au v. 10, *ces jours*, ce ne sont pas précisément dans l'idée du prophète les jours qui se sont écoulés depuis deux ans ; les malheurs dont il annonce la fin ne sont pas à identifier avec les revers qui selon la prédication d'Aggée ont éprouvé la colonie juive avant que l'on posât pierre sur pierre dans le temple. A notre avis, au v. 10 comme au v. 9, *ces jours* signifient d'une manière indéterminée *l'époque actuelle, l'époque de la restauration*. Voici nos raisons : 1° l'assertion de Hitzig que *ces jours* du v. 10 ne comprennent pas *le jour d'aujourd'hui*, reçoit un démenti formel aux vv. 11 s. ; Jéhova oppose ce qu'il fera *maintenant, désormais*, à ce qui

(1) Le prophète parle en l'an IV de Darius.

(2) l. c.

(3) l. c. p. 303 s.

(4) l. c. p. 301 s.

(5) l. c. p. 466.

s'était fait *avant ces jours :* « mais *à présent* (ועתה) je ne ferai plus comme autrefois aux restes de ce peuple etc. » Pouvait-il ressortir plus clairement du contexte que l'expression *avant ces jours* au v. 10 ne signifie pas autre chose que : *avant ces jours-ci* (1) ? 2° Ce qui fut *avant ces jours*, ce n'est pas seulement la misère et la disette ; les malheurs que le prophète a en vue dans le passé ce sont surtout les discordes et la guerre (v. 10), le mépris et l'oppression des étrangers (v. 13), le deuil infligé par Jéhova en punition pour les crimes des pères (v. 14) ; n'est-il pas clair que tout cela ne se rapporte pas simplement aux mauvaises récoltes dont parle Aggée pour les années qui se sont écoulées depuis le retour de Babylone ? De même 3° ce que Jéhova promet pour la période qui commence, ce ne sont pas seulement d'abondantes moissons ; au v. 12 il est vrai, le prophète parle de la vigne qui donnera son fruit etc. ; il est permis de croire que le souvenir des désastres récents est pour quelque chose dans le langage dont Zacharie se sert en cet endroit ; mais ce qu'il a en vue, ce n'est pas tant le fruit matériel de la vigne ; la vigne pour lui, c'est le symbole de la paix : « *la plante de la paix*, la vigne donnera son fruit ». Ce qu'il promet, c'est que désormais le salut sera assuré à la maison de Juda et d'Israël ; les Juifs ne seront plus comme autrefois un objet de malédiction, mais de bénédiction parmi les peuples (v. 13) ; Jéhova leur rendra la faveur qu'il avait refusée à leurs pères coupables (14-15). 4° Au v. 15 on voit de nouveau apparaître l'expression בימים האלה *en ces jours-ci* pour signifier l'époque actuelle en opposition avec l'époque *des pères* v. 14 ; peut-on en vérité contester le parallélisme de ce passage avec les v. 10 s. ? 5° Enfin c'est précisément le changement qui s'est opéré dans la condition du peuple juif *en ces jours*, à côté de ce qu'elle était *avant ces jours*, qui conduit le prophète à conclure : « les jeûnes du 4e, du 5e, du 7e et du 10e mois seront pour la maison de Juda des jours de joie et d'allégresse... » ; or, comme nous l'avons vu, ce changement de condition consiste dans la restauration dont les anciens prophètes avaient prédit l'avènement à la suite de la captivité ; durant

(1) Sur la valeur du pronom personnel-démonstr. dans la locution בימים ההם cfr. Kautzsch *Gramm. der hebr. Spr.* 24 Aufl. § 122, 1.

la captivité les Juifs avaient à s'affliger et à jeûner ; *à présent* que les promesses de pardon et de délivrance se sont réalisées, les manifestations du deuil doivent faire place à celles de la joie.

Il résulte, croyons-nous, à l'évidence de tout cela, que *le jour où le temple a été fondé*, et *ces jours* au v. 10 comme aux vv. 9 et 15, sont des expressions équivalentes pour désigner en général et d'une manière indéterminée l'*époque de la restauration* en opposition avec celle *des anciens prophètes* ou *de la captivité* (VII 5).

On peut juger à présent de la valeur de l'observation que Steiner émettait à propos du v. 9 du ch. VIII de Zacharie : von einer schon früher.... ohne prophetische Mitwirkung erfolgten Gründung des Tempels *weiss auch Sacharja nichts* » (1). Ce qui est beaucoup plus certain, c'est que ni dans cet endroit ni dans aucun autre, Zacharie ne dit pas un seul mot d'où l'on puisse inférer, ne fût-ce que par simple conjecture, que les fondements du temple ne furent posés qu'en l'an II de Darius ; il insinue plutôt le contraire (2). Au v. 9 il n'est pas question des exhortations de Zacharie et d'Aggée qui auraient donné lieu aux travaux de fondation : *les paroles* que Zacharie félicite les Juifs d'entendre rappeler, ce sont les paroles des anciens prophètes ; et *le jour où le temple a été fondé*, ce n'est pas tel jour précis de l'an II de Darius, c'est l'époque de la restauration, l'époque où les prédictions de bonheur sont en voie de s'accomplir.

(*A continuer*). A. Van Hoonacker.

COMPTE RENDU.

L'histoire de France racontée par les contemporains. Extraits des chroniques et des mémoires publiés par B. Zeller, répétiteur à l'Ecole polytechnique, maître de conférences à la Sorbonne et ses collaborateurs. Format petit in-16, avec de nombreuses gravures. Chaque volume, 50 cent. Paris. Hachette.

« L'histoire de France a été présentée sous bien des formes. Mais c'est dans les écrivains contemporains des événements dont ils sont les narrateurs qu'elle se montre plus vivante et plus vraie. A une époque où le goût public s'est épris des recherches exactes et tend à remonter dans toutes les sciences aux sources mêmes de la vérité, une histoire de France dans laquelle les contemporains seuls

(1) Dans son édition du commentaire de Hitzig, p. 363.
(2) Vr. ce qui a été dit un peu plus haut sur *Zach.* IV 9.

ont la parole pour raconter ce qu'ils ont vu par eux-mêmes ou appris, soit de témoignages authentiques, soit de traditions très rapprochées du temps où ils écrivent, doit être bien accueillie. »

« L'Histoire de France racontée par les contemporains se compose déjà de 66 volumes, et s'étend actuellement depuis les origines jusqu'à la mort de Henri IV. C'est un ensemble complet sur la partie la plus longue de notre histoire. »

« Sous une forme commode et économique, elle présente un tableau suivi, quoique emprunté à des auteurs différents, des événements, des mœurs, des institutions. De courtes notes explicatives, des analyses aussi succinctes que possible, font connaître les auteurs cités et rattachent les uns aux autres les morceaux qui leur sont empruntés. Cette petite collection vulgarisera la connaissance des historiens nationaux ; elle en donne la substance et les rend accessibles à tous. »

« Le choix des gravures qui accompagnent le texte est inspiré du même esprit. On s'est attaché à ne donner que des images authentiques, tirées aussi, autant que possible, des documents contemporains. »

Tel est le prospectus qui accompagne cette intéressante collection. Il expose trop bien le caractère de l'ouvrage pour que nous pensions à y substituer quoi que ce soit. Ajoutons que M. Zeller a très bien rempli sa tâche. Nous ne lui ferons qu'un reproche. Pour les guerres religieuses il se tient trop aux historiens d'un même parti ; on n'entend ainsi qu'une voix. XX.

* * *

Le Heliand, Messiade saxonne du IX[e] siècle, par Léon Goemans, docteur en philosophie et lettres.

C'est avec plaisir que nous présentons à l'attention du public lettré l'œuvre de M. L. Goemans. Son étude qui intéresse spécialement les lecteurs de langue germanique est écrite d'un bon style, sur un plan bien conçu et avec la science désirable. M. Goemans connaît bien son sujet et ses sources et sait faire usage de celles-ci. Le sujet à un intérêt à la fois philologique et historique car outre le modèle de composition littéraire et le monument de la langue nous y voyons l'action des missionnaires évangélisant les barbares Saxons soumis par Charlemagne. *L'Heliand* ou *le Sauveur* — car tel est le sens de ce mot — est une Epopée retraçant les faits principaux de l'Histoire du Christ. Elle a été composée pour substituer des chants chrétiens aux poésies païennes que le peuple avait constamment à la bouche. Ainsi, comme le dit très bien notre auteur, « les Barbares d'hier chantaient la grandeur de la religion nouvelle dans la langue de leurs vieux chants de guerre. »

Mais ce que cette poésie a de spécialement remarquable, c'est que dans les vers du clerc saxon, le Christ est devenu comme un roi puissant entouré d'une cour brillante. Ainsi les apôtres sont qualifiés de compagnons d'armes, de héros valeureux, de héros d'illustre naissance, de conseillers éloquents etc. L'épisode de Malchus est représenté comme une sorte de combat singulier etc., etc.

L'Heliand est une grande et noble poésie, effort merveilleux de génie et de foi qui transforma un langage barbare en une langue d'épopée. Elle nous révèle en même temps, mieux que tout autre écrit, les mœurs et le caractère de ces fiers Germains que la puissante épée de Charlemagne ne parvenait point à abattre. On est fier aussi d'appartenir à leur race. A tous les points de vue nous recommandons aux lecteurs, qui ont des moments sérieux, l'œuvre de M. Goemans.

C. H.

ETUDES OURALOALTAÏQUES.

PAR

W. BANG.

I.

Sur la demande réitérée qui nous en a été faite, nous nous sommes décidé à publier sous le titre d'Études ouraloaltaïques quelques extraits d'un travail sur les racines et suffixes ouraloaltaïques qui sera publié ultérieurement. Dans cette première étude nous traiterons exclusivement de la branche baïkalienne des langues ouraloaltaïques c'est-à-dire des langues tongouse, buriate, kalmouke, mongole et mandchoue et principalement de la dernière. C'est dans l'intérêt de nos lecteurs — et leur nombre sera probablement petit, car les langues ouraloaltaïques, hélas, n'ont pas rencontré jusque ici autant d'amateurs que les langues indogermaniques, bien qu'elles aient autant de mérite et d'importance pour la linguistique générale que celles-ci — c'est, disons-nous, dans l'intérêt de nos lecteurs que nous nous permettrons de résumer en peu de mots ce que nous croyons avoir trouvé depuis quelque temps.

La loi, ou mieux, la règle phonétique dont nous allons nous occuper tout à l'heure, a été notre première trouvaille ; elle nous a ouvert d'abord la formation de plusieurs temps verbaux, obscurs jusque là, et elle nous a amené petit-à-petit à pouvoir nous faire une idée juste, croyons-nous, de la racine ouraloal-

taïque. Nous commencerons donc par exposer cette loi ; le lecteur nous suivra ainsi pas-à-pas dans la voie de nos recherches, bien laborieuses parfois, mais toujours bien recompensées.

Εἱς ἀνηρ οὐ πανθ 'ορᾳ..... Puisse cette petite étude gagner aux langues ouraloaltaïques de nouveaux et zélés partisans ; c'est un vaste domaine, riche en nouveautés de tous genres. Ceux qui voudront l'exploiter y trouveront la récompense de leurs labeurs. D'ailleurs les linguistes de toute école devraient étudier au moins une langue ouraloaltaïque ; ils verraient sans peine que l'on ne peut admettre pour la linguistique générale les lois qui regissent, peut-être, les langues indogermaniques.

1. Phonetica.

Dans mes « Recherches ouraloaltaïques » (1) j'ai montré que la nasale-dentale n en Mandchou peut changer en m (nasale-labiale) devant les labiales b et p et en ng (ṅ) devant g et k ; c'est ainsi que les accusatifs des pronoms personnels mimbe-membe, simbe-suwembe, imbe-cembe (suffixe de l'accusat. est be) viennent de min-be, men-be, sin-be, suwen-be (2) etc. et que les gérondifs pass. wempi, fumpi, jompi, que l'on prétend irréguliers, sont mis pour wen-pi, fun-pi, jon-pi ; de même les participes passés bangka, sangka, jongka etc. remplacent ban-ka, san-ka, jon-ka.

D'après ce qui précède, les présents mandchous en mbi peuvent être regardés phonétiquement comme formés d'un thème en n et du radical bi du verbe auxiliaire bimbi « être » p. e.

gosin + bi = gosimbi, dasan + bi = dasambi etc.

Plus tard, dans un petit article inséré dans le T'oung Pao, j'ai exposé la même règle phonétique dans la langue Buriate, en montrant en plus que le groupe mb peut changer, par une assimilation regressive en mm, ce que lon écrit m (3) :

(1) Leipzig, Friedrich, 1890.

(2) L'n qui, du reste, n'appartient pas au radical, se trouve dans tous les autres cas en Mandchou p. e. minde-mende ainsi que dans prèsque toutes les langues ouraloaltaiques cp. tongouse min-du datif, mongol min-u genitif, jakoute min, turc men, samoyède man nominatifs.

(3) Cp. Buriat. khadam plur. khadam-nut = khadam-mut = khadamut « les beaux péres ».

cp. la première pers. sing. du Parf. I.

*alahan + bi = alahambi et *alahan + b(i) = *alahamb = *alahamm = alaham.

et la première pers. plur. du même temps :

*alahan + bda = *alahambda = *alahammda = alahamda.

Comme il est fort intéressant de suivre ces règles phonétiques dans d'autres langues ouraloaltaïques — cela nous donnera l'occasion de présenter quelques nouvelles explications de certaines formes verbales — nous allons nous en occuper un peu, d'autant plus que ces remarques aideront beaucoup à l'intelligence des paragraphes suivants.

En Mongol le présent est formé à l'aide du gérondif-participe-nominal du présent, terminé en n et du verbe auxiliaire amui « je suis » p. e. abun amui « je suis prenant » = « je prends. » Ces deux complexes sont ordinairement contractés en abunam ou en abumui (1) ; on a obtenu la première forme par simple élimination de ui [(abunam(-ui)] tandis que la seconde est due à l'élimination de l'a de amui et au changement de l'n final de abun en m devant mui cp. abun-amui = abun-mui = abum-mui ce qui s'écrit abumui ; nous trouvons donc ici le même phénomène phonétique que nous avons constaté plus haut.

L'explication de abumui que nous venons de donner paraît être celle de Schmidt, Castrén, Fr. Müller etc., qui, n'ayant pas encore reconnu la règle phonétique en question, étaient forcés de mettre abumui = abu-(na)-mui, maktamui = makta-(na)-mui ou même = makt-(an) amui. Telle que nous la donnons elle peut être linguistiquement et phonétiquement juste ; mais il y a encore une autre explication, comme nous verrons tout à l'heure.

Disons d'abord quelques mots sur amui même ; jusqu'à ce jour amui « je suis », le présent du verbe akhu « être » n'a pas encore été expliqué ; d'après les règles concernant n etc. l'explication n'est plus difficile à trouver :

amui = am-mui = am-bui = an-bui ; bui « je suis » est le présent d'un second verbe auxiliaire, fort usité en Mongol,

(1) Dans la langue parlée on dit plus souvent abum et abumu qu'abumui cf. Kowalewski § 108 not. (Castrén, Gram. Buriate, pag. 37.)

bükü « être. » La forme originale d'amui = an-bui correspond donc tout à fait au présent du verbe auxil. ombi = on-bi « je suis » en Mandchou [cp. Tongous. ō-m « je deviens, » ō-n-di « tu deviens. »]

On comprendra maintenant facilement la seconde explication du présent mongol dont nous avons parlé : abumui peut être abum-mui = abum-bui = abun-bui c'est-à-dire le présent peut être formé directement à l'aide du participe-gérondif prés. abun etc. et de bui « je suis »

Toute fois il est difficile de se décider pour l'une ou pour l'autre. Si nous admettons la première explication toktomui par exemple égalera tokton-amui ce qui est essentiellement la même chose que la forme que nous obtenons, en Mandchou, quand la forme en n est suivi de ombi (= o-n-bi = a-n-bui) : p. e. Amba tacin bithe § 2. éd. v. d. Gabelentz, ll. 2 et 3. ilinara be saha manggi, teni tokton ombi (Ta hio chinois § 2 yeù tíng) où l'édition ancienne avait toktombi. Si par contre on accepte la seconde explication et je suis porté à le faire :

le mongol baktan-bui = baktamui égalera
mandchou baktan-bi = baktambi
le mongol daban-bui = dabamui égalera
mandchou daban-bi = dabambi.

Remarquons en passant qu'en Buriate de même qu'en Tongouse plusieurs personnes du Présent se forment également au moyen d'une nominale en na, ne, n etc. cp. Buriate ala-na-p « je tue, » ala-na-š, « tu tues, » ala-na « il tue ; » Tongouse anam (? = anan-b) « je pousse, » ana-n-di (aussi aná-n-ḍi) « tu pousses. »

2. Racine et mot.

Bien que je connaisse les dangers qu'il y a de s'aventurer dans un champ qui n'a pas encore été défriché, je me permettrai cependant de dire ici quelques mots sur la racine (1).

Comme j'ai l'intention de publier plus tard le résultat de mes recherches sur les racines et suffixes ouraloaltaïques, je

(1) Nous appelons racine un certain complexe qui doit être regardé pour le moment comme ἄτομον et qui se trouve dans plusieurs mots de même signification ou de sens identique.

me bornerai ici à dire qu'en général les racines ouraloaltaïques sont conformes *extérieurement* aux racines indogermaniques et qu'ainsi, elles sont d'accord avec les idées que nous avons concues de l'étude des langues indogermaniques.

Il résulte de ce qui précède qu'il y a en Ouraloaltaïque et, ce qui nous intéresse pour le moment le plus, en Mandchou des racines qui sont formées :

1. par une voyelle seule
2. par une consonne + une voyelle
3. par une voyelle + une consonne
4. par une consonne + une voyelle + consonne ;

par exemple :

1. o [en ombi = o-n-bi ; mongol. buriat. a]
2. bi, bu [en bi-n-bi = bimbi, bu-n-bi = bumbi]
3. ar [en arambi = ar-a-n-bi cf. ar-bun]
4. tor, hor, son šur etc. (1).

Ces racines peuvent avoir la fonction d'un nom par elles-mêmes sans que l'on y joigne un suffixe, mais les exemples de cet emploi sont rares et en général peu certains.

A la formation du thème et, ce qui est ordinairement la même chose en Mandchou, du mot, servent le plus souvent les suffixes primaires a, o, u, e, i, p. e. gal-a main, gol-o lit d'un fleuve, šala source, šele source, turu ceinture, giru corps ; je donne ces suffixes tels qu'ils se présentent à nos yeux ; je n'ai donc pas besoin de dire qu'entre l'o de gol-*o* et l'a de gal-*a* il n'y a probablement pas d'autre différence qu'entre l'a de šal-*a* et l'e de šel-*e*, c'est-à-dire une différence due à l'harmonie vocalique.

Comme nous nous sommes proposé de donner seulement ce qui est nécessaire à l'intelligence de ce qui va suivre nous passerons sous silence tous les suffixes primaires, secondaires, tertiaires etc. dont les langues ouraloaltaïques abondent. Nous attirerons seulement l'attention du lecteur sur le suffixe *n* : celui-ci doit être regardé comme primaire lorsqu'il est joint à une racine terminée par une voyelle (bi-bin, bu-bun) et comme secondaire quand il est joint, par l'intermédiaire d'une voyelle,

(1) On trouve bien d'exemples où la voyelle intérieure semble être soumise à une Vocaldifferenzirung, mais il n'y a pas encore de règle qui en établisse définitivement la loi.

à une racine terminée par une consonne (dal-a-n = dalan, hor-i-n = horin etc.)

Cet *n* vient de la mutilation d'une syllabe (n + voyelle), soumise aux lois de l'harmonie vocalique ; en outre on ne doit pas oublier que dans certains mots on peut trouver le suffixe *n* ou ne pas le trouver : Ex. jaka-jakan, amba-amban, kailu-kailun, mehe-mehen, lali-lalin, asha-ashan, asiha-asihan, weile-weilen. (1)

3. Racines et formations verbales en Mandchou.

Maintenant que nous avons dit quelques mots sur la racine en général, nous allons examiner de près quelques racines et quelques formations verbales en Mandchou. Ainsi notre système sera mis en reliefs et l'on verra les grands avantages qu'il a pour les recherches sur les racines ouraloaltaïques.

Nous savons déjà qu'un nom-gérondif-participe en n (soit na, ne, no ou n) sert de base à la formation du présent tout entier en Mongol et d'une partie du même temps en Buriate et en Tongouse.

C'est pour cette raison que nous insistons beaucoup sur ce point : que la même manière de formation soit reconnue pour le Mandchou, d'autant plus qu'elle est phonétiquement possible, comme nous l'avons vu au commencement de cette étude.

Voici quelques exemples où d'un thème en n usité en Mandchou, le présent est formé par suffixation de bi, radical du verbe auxil. bimbi « être, avoir, posséder etc. » :

bayan richesse, riche, — bayambi (= bayan + bi) être riche, devenir riche.
bisan inondation, — bisambi inonder.
bodon compte, note, — bodombi compter.
cihalan volonté, — cihalambi agir à son gré.
culgan exercices militaires, — culgambi faire l'exercice, passer revue.

(1) Toute fois ce phénomène n'est point aussi fréquent en Mandchou qu'en Buriate et Jakoute. Ces exemples feront juger la note de la page 26 de la Gram. Mongole de Schmidt. On a cru toujours que la fonction de n était purement nominale ; il me semble qu'elle est aussi démonstrative. Cp. Winckler, passim. En outre il est plus que probable que la syllabe (n + voyelle) n'est pas originale, mais qu'elle est une composition.

dahin de nouveau, — dahimbi faire de nouveau, repeter cp. dahōn, dahōmbi.

dailan punition, guerre, — dailambi punir, faire la guerre.

dabsin des ailes tendues, — dabsimbi tendre les ailes.

deribun commencement, — deribumbi (= der-i-bu-n-bi) commencer.

donjin ouïe, réputation, — donjimbi entendre, ouir, avoir une réputation.

duben fin, — dubembi finir, mourir.

Ces exemples que nous aurions pu augmenter considérablement à notre gré, suffiront pour montrer la justesse de notre explication du présent mandchou.

Le présent dabambi par exemple égale donc daban + bi. Si l'on se rappelle ce que nous avons dit au chap. 2 on saura que daban peut être théoriquement dab-a-n c'est-à-dire : suffixe secondaire n + suffixe prim. a et dab ce qui ne peut être que la racine.

daban a la signification de : « transgression, passage, excès. »

dabambi veut dire : « passer, traverser, dépasser, surpasser, faire des excès. »

La question est maintenant de savoir si nous pouvons montrer d'une manière incontestable que la racine, l'atome, le complexe dab se rencontre dans d'autres mots qui ont la même signification que dabambi ou au moins une semblable. Nous donnons ici les dérivations de la racine dab que n'importe qui reconnaîtrait comme telles :

Mandchou :

daba prodigue, somptueux, démesuré.

daban trangression, passage, excès.

dabagan montagne, sommet (1).

dabali au delà, surpassant, dépassant, outre mesure, démesuré, plus, trop, excellent, arrogant, orgeuilleux, arrogance, transgression, excès.

dabambi passer, traverser, surpasser, faire des excès.

dabašakō arrogant, dépassant.

(1) Cf. mongol dabaghan montagne traversée par un chemin, pic qui est sur les hautes montagnes etc. ; c'est le turc داغ ; sous cette forme nous le trouvons aussi en néo-pers. cf. Vullers Lex. I, pag. 793.

dabašambi passer, surpasser, dissiper.
dabatala surpassant, jusqu'au delà, excessif.
dabdali farouche, indomptable.
dabduri excessif, véhément, ardent.
dabkōri dépassant, au dessus de, double, partie supérieure, dégré, étage.

Mongol :
dabamui passer, traverser la montagne, aller sur un lieu élevé, grimper, aller au delà, passer à travers, enjamber, transgresser, enfreindre, violer.
dabaghuri dégrés d'un escalier, marches.
dabatala jusqu'à ce qu'on passe, traverse, avant la transgression, trop, excessivement, outre mesure.
dabalamui s'agiter violemment, bouillonner.
dabalghan les vagues, les flots.
dabamaghai enclin à la violation, à la transgression, insolent, audacieux, immodéré, dissipateur, immodérement.
dabaramui couler par-dessus, faire des folies, niaiser.
dabaratchi immodéré, effréné, trompeur.
dabiramui grimper, monter.
dabchimui aller en avant, aller le premier, aller vers, être élevé.

Voici quelques autres racines « trilittérales » ; les exemples que nous donnons suffisent amplement à prouver l'existence de ces racines.

Racine šur.

Mandchou :
šurumbi (šur-u-n-bi) tourner, façonner au tour, ramer.
šurdeku anneau, bague.
šurdembi entourer, environner, circuler autour, se tourner, faire un détour.
surdeme (inf. d. préc.) tout autour, en cercle, autour de soi.
šurdenumbi (coop.) entourer.
šurga tourbillon (de vent ou de neige).
surgambi tourner, tourbillonner.
šuruci rameur, matelot.
šurukō aviron, tour (du tourneur).

Racine gas.

gasan malédiction, injure, offense, plainte, maladie.
gasambi offenser, affliger, maudire, haïr, blâmer, se plaindre, murmurer, plaindre.
gasacun plainte, peine, offense, haine, blâmable, odieux.
gashan plainte, chagrin, affliction, maladie, malheur.
gashō et gashōn serment, vœu. (cf. pag. 404 ll. 4 et suiv.)
gashōmbi jurer, faire vœu, faire une alliance, maudire.
gashōtai jurant.

Racine tar.

Mand.	targambi	s'abstenir, éviter, jeûner, se garder.
	targabun	avertissement, ordre.
	targacun	avertissement, défense, ordre, chose que l'on doit éviter cp. mongol tarkhamui.
	tarimbi	semer, planter, labourer, cultiver.
Mongol.		
	taramui	être dispersé, se disperser, courir de côté et d'autre, séparer, s'écarter.
	tarakhu	dispersé, séparé.
	taramak	séparé, clair-semé.
	tarimui	semer, labourer une terre.
	tarilan	bigarré, bariolé, tacheté.
	tarilgha	action de semer, de planter, labourage.
	tarimal	semé, ensemé, planté.
	tarya	les grains, les blés, moisson, récolte, champ.
	taryalang	terre labourable, champ, terrain.
	taryaci	laboureur, fermier.
	tarkhamui	se disperser, aller l'un de côté l'autre de l'autre, s'en aller, se répandre, se propager.
	tarkhaghamui	ordonner de se séparer etc. ; propager, répandre, divulger, promulger, publier, faire savoir.
	tardatu	bariolé, tacheté, moucheté.
	tarlan	bigarré, moucheté.

Racine sar.

Mandchou :

sarambi	ouvrir, développer, étendre, écarter, tendre, ôter, délier, séparer, continuer, se répandre.
sarbahōn	avec des branches ou jambes écartées.
sargiyan	clair-semé ou planté.
sartacun	arrêt, retard, négligence.
sartambi	tarder, arrêter, remettre.
sartabun	retard, arrêt.
sartashōn	tardant, arrêtant.

Mongol :

saraghul	clair, clair-semé.
sarnimui	se disperser, se séparer, s'éloigner.
sarbajimui	s'étendre, s'étendre de tout son long.

Racines san et sal.

Un des mots les plus intéressants, sous bien de rapports, est le verbe sambi qui a deux significations :

1. voir, comprendre, concevoir, connaître, remarquer, savoir, etc.
2. étendre, dilater, éloigner, écarter, séparer.

Les mots qui appartiennent à la même racine sont :

1. signification :

Mandchou : sambi et les causat. coopérat. etc. (1)

Buriate : sanā (dial. hanańg) esprit, intention, raison, intelligence.
sananap (2) (dial hananap) penser, réfléchir, avoir l'intention.

Tongouse : sām (šām cp. tong. anadyr. šar, har, hami, tong. kondog. sare) savoir, connaître.

(1) Les coopératifs mandchous sont formés d'un thème en n suivi de nun suffixe du comitatif en Tougouse (cp. aussi tong. nān, nānnun encore, de nouveau, aussi). Une autre formation est celle où le thème en n est suivi de ndu p. e. san-ndumbi ; l'n de ndu est dû à l'assimilation d'un loriginal à l'n du thème (cp. les coopérat Buriates et Mongols en ld) sandumbi = * san-ndumbi = * sanldumbi.

(2) Sanananap à la page 157 du Dict. de Castrén est une faute ; voir pag. 189.

Mongol : sanamui penser, songer à, réfléchir, se souvenir.
sanaghan pensée, réflexion, idée, conception, mémoire, opinion
sanal action de penser, etc.

2. signification :

Mandchou : sambaršame étendre, développer.
sampi étendu, dilaté, écarté, loin, éloigné.
sandalambi séparer, être écarté, étendre, écarquiller les jambes, être assis les jambes étendues.
sandaršambi marcher avec des jambes étendues.
sangka éloigné, de loin, d'une origine ancienne.
saniyan étendue, retardement, hésitation.
saniyambi étendre, dilater, retarder.

Buriate : salanap (dial. halanap et *halnap*) se séparer.
salgānap séparer.

Tongouse : salūm se séparer.
salugām séparer.

Mongol : salamui se séparer, être partagé, détaché, isolé, tirer son origine.
salghamui séparer, détacher, dépercer, isoler, diviser, partager.

Cfr. avec les derniers verbes : Mandchou salambi (salan-bi) partager, diviser et ses causat. coopérat. etc. [Cp. aussi la rac. précédente sar ; c'est dans une des études suivantes que nous parlerons sur les rapports qu'il y a entre sal, sar et san.]

Il n'y a pas de doute que la racine du verbe sambi dans la première signification de « voir, comprendre » soit : san, comme l'ensemble des mots cités le prouvent incontestablement (1).

Nous voyons tout d'abord que sambi est formé directement de la racine san + bi, mais vue l'immense régularité des formations ouraloaltaïques nous comprenons aussitôt les rapports qui existent entre sambi et Buriat. sananap et Mong. sanamui.

(1) Le causatif sabumbi où l'n de la racine est perdue, est dû à l'analogie cp. dosombumbi — dosobumbi, dubembumbi — dubebumbi, dulebumbi — dulembumbi, hetubumbi — hetumbumbi etc Dans le futur sara l'n est perdu parce que le groupe nr ne peut se rencontrer en Mandchou (cp. aussi Buriate : modon « arbre », modon — r = modorr = modor « par l'arbre » tongous : oron plur. oron — r = oror).

L'équivalent de sanamui (= sanan + bui ou amui) serait en Mandchou *sanan + bi = *sanambi c'est-à-dire une forme sécondaire comme dab-a-n-bi (*san-a-n-bi).

Tandis que *sanambi n'existe pas en Mandchou, il y a une autre racine de laquelle on a les deux formations ; c'est la racine jon :

jon + bi = jombi.

jon + o + n + bi = jonombi.

La seule différence qu'il y ait entre sambi et *sanambi d'un côté et jombi et jonombi de l'autre, c'est que jonombi et jombi existent tous les deux en Mandchou tandis que *sanambi, si toute fois il a existé, a disparu.

Il résulte de cela que *les présents des racines terminées par n* sont formés ou tout à fait régulièrement par suffixation d'un suffixe primaire et du suffixe n [cp. jon + o + n (+ bi)] ou *directement de la racine en n qui représente le thème* (1).

Quant à sambi « étendre éloigner » etc. le lecteur aura déjà remarqué les étranges rapports qui le lient à Buriate salanap, mongol salamui et mandchou salambi.

La racine est sans aucun doute : sal ; comment allons-nous maintenant expliquer sambi.

C'est la forme dialectique halnap (= salnap) qui nous indiquera ici la route a suivre :

En Mandchou on devait former régulièrement de sal le présent salan-bi, salambi ; sambi est dû à l'élimination du suffixe primaire a (sal-n-bi) et à l'assimilation de l'l radical avec l'n, suffixe secondaire (san-n-bi) (2).

La formule est donc :

salan + bi = saln + bi = sann + bi = san + bi (3) = sambi.

Ces petites listes suffiront pour démontrer la justesse de ce que j'ai dit au paragr. 2. ; elles n'ont point besoin de commen-

(1) Cp. la rac. ban : bambi être paresseux, bancuka paresseux, bandambi être paresseux, bangka paresse, banuhōn paresseux, tongous bāni paresseux, anadyr ban paresseux.

(2) Il est naturel que l'on se serve de la forme régulière ou irrégulière pour spécialiser et différencier.

(3) Nn = n cp. mes remarques, dans le T'oung Pao, sur minni ; cp. Bur. ailsin, plur. ailsin-nut = ailsinut etc.

taire. Tâchons seulement d'en déduire les règles que nous pouvons formuler pour retrouver la racine :

Nous regardons ici comme base le présent en mbi.

1. On retranche bi.

2. On change m en n que l'on regarde comme suffixe.

3. a. S'il y a devant n encore quatre lettres, à savoir : une consonne, une voyelle, une consonne et une voyelle [en comptant à partir du commencement du mot ; formule (c + v + c + v)] on retranche la dernière ; celle-ci est un suffixe primaire et les trois autres lettres sont la racine.

Ex. horimbi, horim, horin, hori de la rac. hor.

b. Si devant n il y a seulement deux lettres (c + v) on peut être sûr que la racine est ou bilitterale :

Ex. bimbi, bim, bin, bi de la rac. bi

ou qu'elle est trilitterale mais terminé par n.

Ex. bambi, bam, ban de la rac. ban.

c. Si devant n il y a trois lettres (v + c + v) on retranche la dernière voyelle, comme étant suffixe primaire, et les deux autres lettres forment la racine :

Ex. arambi, aram, aran, ara de la rac. ar.

Bien qu'elles soient applicables en général, ces règles *peuvent* souffrir des exceptions : ainsi un verbe de la forme (c + v + c + v + mbi) supposons : xyzimbi ne *doit* pas être formé de la raciné xyz ; il se peut que xy soit la racine et que zi soit ou un suffixe primaire ou une autre racine.

Nous nous arrêterons ici ; en effet, pour nous suivre dans les études que nous ferons ultérieurement sur ces exceptions, il faut avant tout que le lecteur se familiarise entièrement avec les opinions que nous venons d'exposer.

(*A continuer.*) WILLY. BANG.

ÉTUDE SUR LE MAHĀBHĀRATA.

II

AVATARS DIVINS.

LEUR NATURE, LEUR BUT, LEUR ORIGINE.

Nous allons nous occuper maintenent des avatars divins ou de l'Incarnation des Dieux.

Disons, tout d'abord, que les Dieux s'incarnent pour le bien du monde et qu'ils ne s'incarnent généralement qu'en partie. « Indra désirant la purification de la terre (1) dit à Vishnou, le suprême Purusha : « Descends sur la terre, avec une portion de toi-même. — Soit, » lui répondit Hari.

Plus nous avancerons, dans l'étude de ce poème, plus nous nous convaincrons de cette croyance antique des Hindous, que la terre a besoin d'un Dieu incarné pour être purifiée des péchés qui la souillent ; et comme la malice des hommes l'emplit souvent de souillures, ces avatars doivent se renouveler fréquemment.

Nous avons parlé précédemment des exploits merveilleux d'Arjuna et de Keçava ou Krishna : notre étonnement, à la vue de tant d'héroïsme, diminuera quelque peu, lorsque nous saurons que le prince Krishna était un avatar de Vishnou ; aussi, le poète nous dit-il : (2) « Arjuna, grâce à l'assistance de Keçava, ne trouva point la besogne difficile, vu que rien n'est difficile pour Vishnou. » En effet, Vishnou est ici Brahme lui-même : les prédilections vishnouites de l'auteur ne nous per-

(1) Adhy. LXIV, çl. 54.
(2) Adh. LXI, çl. 46 et 47.

mettent pas d'en douter. Cependant, s'il nous restait encore quelque incertitude à cet égard, elle serait vite dissipée par le passage suivant où il s'agit du même avatar Krishna-Vishnou. « Vishnou *naquit*, pour l'utilité des trois mondes, de Devakī et de Vasudeva... Vishnou *qui n'eut point de commencement* et qui n'aura pas de fin, le Créateur des êtres qui réside en chacun d'eux, l'Om des Vedas, l'Infini, l'Incarnation fameuse du mode de vie, nommé Sannyāsa, qui flottait sur les eaux avant la Création, Vishnou, l'essence invisible de toutes choses, *qui ne connaît ni la naissance*, ni la mort, le monarque suprême de toutes les créatures *naquit* dans la famille d'Andhaka Vrishni, pour l'augmentation de la vertu. » (1) L'apparente contradiction qui existe entre les termes soulignés s'évanouit, lorsque l'on réfléchit que Vishnou ne naquit jamais comme Dieu, mais en tant qu'homme ; ou, en d'autres termes, que Vishnou est sans commencement ni fin, comme on le disait au début de cette citation, mais que le fils de Vasudeva et de Devakī, Krishna, commença d'exister. Avant la Création, Vishnou est représenté couché sur le serpent Çesha, qui fut lui-même un avatar du Dieu. Il ne s'agit pas de la Création de toutes choses, puisque les eaux sur lesquelles dormait Vishnou existaient déjà et que Çesha qui lui servait de natte n'était pas sans exister lui-même.

Ici encore, on spécifie le but de l'incarnation vishnouite. C'est l'utilité ou le salut des trois mondes ; de plus, on indique le moyen adopté par le Dieu pour atteindre cette fin : l'accroissement de la vertu.

C'est donc son amour pour les créatures qui engagea Vishnou à s'incarner, incarnation volontaire et libre, par conséquent. Mais les Divinités qui descendirent sur la terre ne le firent pas toujours librement. Le vieux Brahmane Animāndavya (2), faussement accusé d'un larcin, fut condamné à mort, on l'empala. Sur le point d'expirer, il interpella, en ces termes, Dharma, le Dieu de la justice, au nom duquel on le faisait mourir et qui n'avait pas pris sa défense : « Dans mon enfance, je perçai un moucheron avec un brin d'herbe ; je ne puis me rappeler aucun autre crime et pour celui-là j'ai fait pénitence

(1) Adhy. LXIII. çl. 99 et seq.
(2) Adhy. LXIII et CVI.

mille fois. N'a-t-il pas été expié par les austérités de ma vie d'ascète ? Cependant le meurtre d'un Brahmane est plus odieux que celui de toute autre créature vivante ; ainsi donc, ô Dharma, tu es coupable ; en conséquence il te faudra naître sur la terre, dans l'ordre des Çoudras. » (1) Cette malédiction du Brahmane mourant eut son effet, le jour où Dharma devint, sous le nom de Vidura, le fils de Dvaipayāna et d'une servante (2). Voilà donc un Dieu qui naît pour expier, non plus les fautes des hommes, mais son propre crime et ce Dieu prévaricateur, c'est Dharma lui-même, le Dieu de la justice ! Il naquit d'un Kshatriya et d'une Çoudrā et comme le fils appartient à la caste inférieure, quand ses parents sont de castes différentes, Dharma, devenu Vidura, ne fut plus qu'un vil Çoudra lui-même. Il est vrai que, par ses vertus et ses mérites, il sut racheter la bassesse de son origine terrestre.

L'Adhyāya LXIV nous raconte l'origine des avatars. C'était à l'époque du Kritayuya, l'âge d'or de la mythologie hindoue. Le poète décrit avec complaisance ces temps fortunés. Voici quelques traits de cette peinture enchanteresse. Les hommes accomplissaient scrupuleusement les devoirs de leur caste. Les mariages étaient chastes et feconds. Les laboureurs, pour leurs travaux, se servaient de bœufs, mais jamais de vaches (3). Celles-ci n'étaient point traites tout le temps qu'elles nourrissaient leurs veaux (4) etc. Tout enfin se passait au mieux lorsque les Daityās, ou fils de Diti, se voyant toujours battus, dans leurs querelles avec les Adityas, ou fils d'Aditi, descendirent sur la terre : ils prirent des corps parmi les rois et aussi parmi les bêtes ; ces génies du mal poussèrent l'audace sacrilège au point de s'incarner même parmi les vaches. Ils opprimèrent tellement les Créatures que la terre, fatiguée de les porter, vint se plaindre à Svayambhū (5). Celui-ci alors invita tous les Dieux à vivre sur la terre pour la soulager, leur laissant d'ailleurs la liberté de s'incarner parmi les êtres qu'ils voudraient (6).

(1) Adhy. LXIII, çl. 93 et seq.
(2) Adhy. CVI, çl. 29
(3) çl. 21.
(4) çl. 22.
(5) Adhy. LXIV. çl. 43.
(6) Id. 50.

C'est alors que les Dieux vinrent trouver Nārāyana, c.-à-d. Vishnou et qu'Indra lui dit, comme nous l'avons vu plus haut : « Incarne-toi ». — « Je le veux bien », répondit Hari (1).

Plus loin (2), le poète donne la liste des Dānavas ou démons qui s'incarnèrent tout d'abord et prirent une forme humaine ; comme elle importe peu à notre sujet, il nous suffira de relever le détail suivant. Le grand Asura, connu sous le nom d'Açva, devint, sur la terre, le monarque Açoka, prince d'une grande énergie que nul ne put vaincre (3). Peut-être désigne-t-on ici le fameux roi de Pātaliputra, protecteur attitré du Bouddhisme qu'il fit asseoir avec lui sur le trône et qui vécut, les uns disent un siècle, d'autres deux siècles après Çākhya-Mouni, c.-à-d. deux ou trois cents ans avant notre ère. Il ne faut pas s'étonner de le voir donné, pour un démon incarné, par le poète brahmaniste, en dépit des rares vertus que lui reconnait l'histoire. S'il s'agit réellement de ce roi, mais nous n'osons l'affirmer, (Nilakantha demeurant muet là-dessus et nous n'avons d'ailleurs aucune donnée positive,) la vaste compilation du Mahābhārata serait en tout, ou du moins en partie, postérieure au bouddhisme (4). Il est certains épisodes, tels que celui de la Bhagavadgitā, que l'on croit relativement modernes. Celui qui nous occupe est-il du nombre ? Nous n'en savons rien.

Ainsi donc, les Dieux et les Démons s'incarnent, ceux-là pour le salut du monde, ceux-ci pour son malheur. Leur but étant diamétralement opposé, les moyens de l'atteindre ne doivent pas être les mêmes : les Dieux, en effet, viennent accroître la vertu, expier les péchés des hommes et soulager la terre, tandis que leurs rivaux, en accumulant les crimes, deviennent pour celle-ci un fardeau écrasant.

---

(1) 54.
(2) Adhy. LXVII.
(3) Id. çl. 13 et 14.
(4) Cf. M. Barth Les Religions de l'Inde p. 83.

III

MARIAGES DES DIEUX

Naissances de leurs enfants.

Les Dieux s'unirent souvent à des mortelles et en eurent des enfants qu'on né saurait considérer comme des avatars, à proprement parler, bien que souvent le poète nous affirme que le fils est la prolongation de son père, ou le père dédoublé, comme s'il s'agissait d'un même être en deux personnes différentes. Plus tard, nous reviendrons sur ce sujet, comme aussi sur les déesses, compagnes habituelles des Dieux : mais, encore une fois, n'oublions pas que notre étude actuelle, se borne à l'Adiparvan.

Notons, en passant, que si nous voyons des Dieux s'unir directement à des mortelles, sans qu'ils soient obligés de s'incarner, mais en demeurant des êtres exclusivement célestes, comme il arriva pour ceux d'entre eux qui furent les pères des Pāṇḍavas ; et, par suite, les maris de Prithā et de Mādrī ; par contre, nulle déesse que nous sachions, n'épousa d'homme, à moins d'avoir pris préalablement un corps de femme : telle Draupadī, ainsi que nous le verrons plus loin. Nous savons qu'il n'en est pas de la sorte dans la mythologie grecque où Vénus et Thétis, pour ne parler que d'elles, épousent l'une Anchise, l'autre Pélee, sans cesser d'être déesses et n'étant pas autre chose, tandis que Jupiter et ses collègues de l'Olympe, lorsqu'ils désirent épouser les filles des hommes n'y mettent pas plus de façons que leurs confrères des bords du Gange.

Minerve naquit du cerveau de Jupiter qui fut, de la sorte, son père et sa mère. Bacchus sortit de sa cuisse où Jupiter l'avait enfermé après la mort de Sémélé dans le sein de laquelle avait d'abord été déposé le germe divin. Dans la mythologie de l'Inde, nous voyons Dharma naître du sein droit de Brahmā (1) qu'il fend pour sortir au grand jour ; Bhrigu, d'autre part, nait, en ouvrant le cœur du même Dieu (2). Brahmā donne

(1) Adhy. LXVI. çl. 31.
(2) çl. 41.

encore la vie, à lui seul, à Daksha et à sa femme et les fait sortir, le mari de son orteil droit, la femme du gauche (1).

Daksha eut de nombreux enfants, mais il perdit tous ses fils dans leur jeunesse. Or, il est terrible de ne point laisser de fils après soi pour perpétuer sa race et préserver de cet enfer particulier, le Put, destiné à ceux qui meurent sans enfant mâle : il parait que les Dieux, du moins ceux d'un rang secondaire, comme Daksha, n'ont pas moins que les simples mortels à redouter cette éventualité ; aussi Daksha s'empressa-t-il de faire ce qu'en pareille occurrence faisait tout chef de maison qui n'avait que des filles ; ses filles il les déclara Putrikās (2), c.-à-d. qu'il adopta, d'avance, les petits fils qu'elles pourraient lui donner, une fois mariées.

Ce détail et bien d'autres encore montrent combien l'homme, quand il est exclusivement livré à ses propres lumières, est porté à faire Dieu à son image : trop heureux, lorsqu'il n'en fait pas une caricature grotesque et odieuse : tous les voyageurs parlent des figures grimaçantes qui peuplent les temples de l'Inde et qui symbolisent la divinité aux yeux des Hindous.

Les Dieux naissent, se marient et deviennent pères de famille, absolument comme les hommes ; seulement, ils ne meurent pas : c'est toute la différence, mais elle est notable. Les poètes ont soigneusement dressé les généalogies divines ; ils entrent même, à ce sujet, dans les détails les plus minutieux, afin de prouver jusqu'à quel point ils sont bien informés et comme ils ont scrupuleusement compulsé les registres de l'état civil de leur Panthéon. Cependant, comme ils sont avant tout consciencieux, ils se font un devoir d'avertir le public, toutes les fois que leurs recherches n'ont pas abouti : dans ce cas, à défaut de données certaines, ils notent les renseignements, plus ou moins précis, qu'ils ont pu recueillir : « L'illustre Dieu Guha (ou Skanda, le Mars de l'Inde) qui combine, dans la composition de son être, les portions de toutes les autres Divinités, est né de parents inconnus, c'est un fils d'Agni et de Krittikā, disent les uns ; non pas, disent les autres, mais de Rudra et de Ganyā (3) ». Pour nous, si nous avions à émettre notre humble

(1) Adhy. LXVI, çl. 10.
(2) Id. çl. 12.
(3) Adhy. CXXXVI, çl. 13.

avis, dans cette question délicate, nous dirions que Guha, étant un composé de parties empruntées à toutes les Divinités, celles-ci ont toutes quelque droit, semble-t-il, de le revendiquer pour fils. Cette solution aurait pour avantage, outre de mettre fin à certains racontars, plus ou moins ennuyeux pour Guha, qui dès lors cesserait d'être un enfant trouvé, de rassurer contre le Put ceux des Dieux, s'il y en a, qui ne se connaîtraient point d'autres fils que lui.

Le Rishi céleste Pulastya (1) eut pour fils les Kinnaras, les Yakshas, les Râkshasas et les singes, Ces Kinnaras étaient des monstres moitié hommes, moitié chevaux : ce sont les centaures de l'Inde. Pulastya est rangé parmi les fils de Brahmā qui serait ainsi l'aieul des singes ce qui est éminemment flatteur pour ceux-ci. Toutefois, si le singe est pour l'Hindou un animal sacré, c'est moins parce qu'il est le petit fils de Brahmā que parce qu'il fut jadis l'allié de Rāma, lors de son expédition contre Rāvaṇa ou Daçagrīva (le monstre aux dix cous), roi de Lankā (Ceylan) et ravisseur de Sītā.

Nous continuerons notre étude sur la Divinité, d'après l'Adi-Parvan, en insistant, d'une façon plus spéciale, sur ses relations avec le monde extérieur.

A. Roussel.
de l'Oratoire de Rennes.

---

(1) Adhy. LXVI. çl. 7.

ESSAI DE RYTHMIQUE COMPARÉE

TROISIÈME DIVISION.

Phonétique poétique a l'état dynamique, ou métrique et rythmique.

Les syllabes et les mots nous ont été livrés par la prose avec leurs intonations, leur qualité, leur accent, pour pouvoir être employés pour la confection des vers ; nous venons de voir quelle modification la poésie a fait subir à ces intonations, à ces accents et à cette quantité avant de les employer à cette confection, suivant les syllabes et les mots que ces éléments pouvaient rencontrer auprès d'eux et suivant aussi la position qu'ils pouvaient occuper dans le vers.

Il s'agit maintenant de constituer le vers ainsi que les unités inférieures et les unités supérieures au vers.

Nous avons à examiner successivement

1ent. le *vers* et les *unités rythmiques inférieures* au vers, savoir.

1° l'*hémistiche*, 2° le *mètre*, 3° le *pied* et les *syllabes*, ou valeurs de temps qui composent le pied ;

2ent le *distique*, la *stance* ou *strophe*, réunion organique et non simple conglomérat de plusieurs vers.

3ent le *poème* dans son entier, formant une troisième unité organique.

PREMIÈRE SECTION.

Le vers et les unités rythmiques inférieures au vers.

En étudiant le vers et les unités inférieures nous observerons successivement

1° *les divers éléments de ces unités*.

2° leur *action* et *réaction réciproques*.

PREMIER TITRE.

Éléments d'une unité rythmique.

Trois éléments concourent à former l'unité rythmique sous l'influence d'un facteur que nous aurons plus tard à rechercher.

Ces trois éléments sont : 1° le *syllabe*, 2° le *temps* et ses *divisions*, 3° le *lieu*.

Le *substratum* de la poésie, comme de la prose, ce sont les *phonèmes* ou plus exactement les *syllabes* ; si le mot compte, nous verrons qu'il ne compte pas dans la partie purement rythmique de la poésie, et que son importance manifestée par la loi de la césure ne nait que quand intervient l'élément psychique. Sans syllabe, la véritable unité matérielle phonétique, il n'y a pas de langage poétique, pas plus rythmé que non rythmé.

Ce *substratum* seul, sans l'union d'autres éléments, ne pouvait aboutir à aucun rythme. Il lui faut *un milieu* dans lequel il agisse ; ce *milieu général* est, comme pour tout être réel ou idéal, le *temps* et l'*espace* ou *lieu*.

Nous devons commencer logiquement par l'*étude du substratum*, n'oubliant pas que ce *substratum* envisagé en dehors de son milieu est, au point de vue poétique, *une pure abstraction*.

CHAPITRE PREMIER.

Du substratum de la rythmique, ou des syllabes.

Les syllabes, telles que la rythmique les considère, y importent à divers points de vue, qui sont : leur *sonorité*, leur *nombre*, leur *proportion*. La sonorité conduit dans son emploi à l'assonance ; le nombre, aux systèmes de versification qui comptent principalement les syllabes, enfin la proportion, à ceux qui distinguent les brèves et les longues, les non accentuées et les accentuées.

A. *Nombre des syllabes.*

Le nombre des syllabes est fondamental. Cependant ce nombre n'est pas toujours fixe ; lorsqu'on compte *un élément autre* des syllabes, leur *proportion*, le nombre ne peut plus être préfix, il doit simplement avoir un *minimum* et un *maximum*, limites entre lesquelles il se meut. C'est ainsi que le vers latin ne peut avoir au maximum plus de dix huit syllabes, et au minimum moins de douze. Le vers français, au contraire, dans lequel le nombre compte seul, abstraction faite au moins directement de la proportion, a un nombre de syllabes préfix, douze dans l'alexandrin. Dans d'autres versifications cependant on ne compte pas toutes les syllabes, mais seulement les syllabe accentuées, les autres étant considérées comme *surnuméraires*, c'est ce qui a lieu dans les anciennes langues germaniques. Le nombre préfix sert de base essentielle dans des langues très éloignées quant à leur date, dans des primitives et dans des dérivées, en Védique et en français.

En Sanscrit, dans le Çloka, vers de seize syllabes divisé en deux padas le nombre de syllabes est toujours le même, et c'est la base du vers ; cependant il faut de plus que le deuxième mètre soit un antispaste ᴗ - - ᴗ, et le quatrième un double ïambe ᴗ - ᴗ -.

En Français, l'alexandrin a douze syllabes divisées aussi en quatre mètres et ce nombre est toujours le même, sauf la demi-syllabe qui existe dans le vers féminin ; cependant deux des syllabes doivent être accentuées à place fixe, celle qui termine l'hémistiche et celle qui termine le vers, et deux autres s'accentuent à des places variables.

En Espagnol, en Italien, sauf le prolongement causé par le vers *sdrucciolo* et le raccourcissement du vers *tronco*, le nombre des syllabes est aussi préfix, mais un accent tonique doit se trouver nécessairement sur certaines syllabes.

On voit que le nombre seul de syllabes ne suffit jamais, mais que cependant préfix il est prédominant dans *certaines* langues ; par une fixation de *maximum* et de *minimum* il existe dans *toutes*.

Il ne faudrait pas croire qu'on ait d'abord compté les syllabes,

puis, qu'à un degré supérieur de l'évolution seulement on se soit préoccupé de leur poids, de la proportion syllabique. C'est l'inverse que nous démontre l'observation de l'histoire. C'est surtout dans les langues dérivées que la computation du nombre des syllabes est devenue le principal élément rythmique. On a d'abord commencé par s'occuper de leurs proportions ; ce qui le prouve c'est l'antériorité de la rythmique grecque et latine sur la rythmique française et italienne.

Cependant en remontant à une antiquité plus reculée, ne pourrait-on pas arriver à une évolution inverse ? Cela n'aurait *a priori* rien de surprenant. N'avons-nous pas vu en linguistique que le monosyllabisme est hystérogène et tardif en français et en anglais, qu'il en est de même, si l'on dépasse l'observation superficielle, en chinois et dans les langues dites monosyllabiques, et que cependant il n'en faut rien conclure pour la question du monosyllabisme ou du polysyllabisme primitif des langues, précisément parce que l'état dérivé fait souvent retour à un état très primitif et prouve jusqu'à un certain point cet état par l'indication de la pente naturelle à la parole et à la pensée humaines. Il en est de même ici, et la preuve en est facile. Nous la trouvons 1° dans la poésie du vieux-haut-allemand, 2° dans le vers Saturnien du latin.

En vieux-haut-allemand on compte les syllabes et cela suffit, mais on ne compte que les *syllabes accentuées*, que les *sommets* ; les syllabes *non accentuées*, les *dépressions entre chaque sommet* ne comptent pas. Il y a des vers courts (*Kurzzeilen*) qui ne se composent que de syllabes accentuées, que de sommets. Alors le principe apparaît dans toute sa pureté. Le vers court se compose de quatre syllabes accentuées soit de l'accent principal (*hochton*), soit de l'accent secondaire (*tiefton*) (deux au moins de l'accent principal). Entre ces quatre syllabes peuvent s'en trouver ou ne pas s'en trouver d'autres *atones*.

Il y en a dans le vers suivant :

mihil ìst ér ùbilì.

Il n'y en a pas une seule dans le vers suivant :

máhtìg drìhtìn.

Dans ce dernier, puisqu'il n'y a plus d'opposition de syllabe accentuée à syllabe non accentuée, on peut dire que le nombre seul des syllabes accentuées compte.

Quand plus tard dans le développement de la poésie germanique, on vient à compter à leur tour les syllabes non-accentuées, cette computation n'est pas sans exception ; une de ces exceptions les plus importantes est le *prélude* ou *auftakt* dont nous parlerons plus loin.

Dans le vers saturnien en latin nous trouvons des vestiges du même état. On peut y omettre la *thésis* des pénultièmes de chaque hémistiche.

En voici des exemples :

Tau | rasi | a Ci- | sanna | Samni | o | cepit
Œ | tate | quom | parva | posi | det | hoc | saxum
Res || divas | e | dicit | prædi | cit | castus.

Dans les vers cités les syllabes *o* dans le premier, *quom* dans le second, *e* et *cit* dans le 3e sont des syllabes longues formant *arsis*, auxquelles aucune *thesis* n'est apposée. C'est un vestige du temps où il n'y avait pas de thesis, c'est-à-dire où les syllabes brèves ne comptaient pas, où le nombre des syllabes, des syllabes fortes, formait seul le vers.

Dans le troisième vers, la syllabe *res* séparée du reste par deux barres forme l'*anacruse* ou prélude ; nous expliquerons plus loin la véritable nature de l'anacruse, disons seulement ici que c'est une ou plusieurs syllabes faibles et surnuméraires qui ne comptent pas dans le vers et préparent son commencement. Elle est aussi le vestige d'un état archaïque dans lequel les brèves et les syllabes non accentuées ne comptaient pas, pas plus en vieil italique qu'en vieux germanique, et où le comput des syllabes fortes accompagnées ou non de syllabes faibles suffisait.

Enfin l'ancien vers roman compte tantôt un nombre fixe de syllabes dont quelques-unes sont accentuées, tantôt ce qui nous intéresse ici, un nombre fixe d'*accents*, mais un nombre indéterminé de syllabes. Ce second système qui reproduit le système germanique et qui en est probablement issu, tandis que le premier système est issu du celtique, se trouve dans la Cantilène de Sainte Eulalie.

Buóna | pulcélla | fút | Eulalía.
Bel ávret | córps | — bellezoúr | ánima.

Ce n'est plus à proprement parler l'élément syllabe, mais l'élément accent qui compte alors.

Nous traiterons plus loin aussi de la *catalexe* qui consiste à diminuer d'une syllabe faible une mesure d'un vers et de l'*hypercatalexe* qui consiste à l'augmenter d'une syllabe forte. Dans les deux cas contre la structure générale du vers, la mesure envisagée se trouve privée de son élément faible. Suivant nous, c'est un vestige de l'état archaïque dans lequel le *nombre des syllabes fortes* comptait seul.

Nous l'avons dit souvent : *des exceptions apparentes* sont, en réalité, partout des *règles fossiles* qui se retrouvent peu à peu sous les règles ayant évolué jusqu'à la position contraire.

Tel est le rôle, telle est l'importance du nombre des syllabes dans la rythmique. Ce nombre est d'abord *préfix ;* puis il se réduit à un *maximum* et à un *minimum* quand il s'est réuni à un autre élément que nous considérerons tout à l'heure, celui du poids des syllabes ; puis quand l'influence du poids diminue, il tend à reparaître soit seul, soit avec un élément nouveau, la *sonorité*.

Nous avons dit que le nombre des syllabes, soit préfix, soit à la fois pourvu d'un maximum et d'un minimum, est un élément soit suffisant, soit important de la métrique. Cependant il existe diverses sortes de vers, et dans chacun le nombre des syllabes est différent ; ainsi en français, il y a des vers très usités de 6, 7, 8, 10, 12 syllabes ; il y en a de moins usités de 5, 9 et 11 syllabes, et d'inusités, mais très harmonieux, de 13, 14, 15 et 16 syllabes. Enfin, on fait très bien alterner des vers ayant un nombre de syllabes différent.

Nous verrons que la métrique consiste bien plutôt dans la proportion et l'harmonie des éléments que dans l'état absolu de ces éléments eux-mêmes. Cependant il faut expliquer cette variété de l'unité syllabique du vers.

Lorsqu'on prononce en français un vers de douze syllabes considéré comme type, on met à cette prononciation un temps moyen déterminé ; lorsqu'on prononce un vers de deux syllabes ou même de huit, on n'emploie pas le même, mais un temps beaucoup moindre ; nous ne dirons pas un temps proportionnellement moindre, ce serait dépasser la vérité, car il se fait à mesure que le vers est plus court une déperdition de vitesse dans le frottement de vers contre vers. Mais enfin le temps est certainement moindre. Ce temps moindre exige qu'il soit

prononcé un moins grand nombre de syllabes, et par conséquent si le temps et le nombre du vers alexandrin sont pris pour type et pour moyenne, le temps et le nombre diminuant en même temps ou augmentant en même temps, il y aura équivalence. Le vers de 6 syllabes dans un temps moitié moins long équivaut au vers de 12 syllabes dans un temps moitié plus long. Ce qui compte, c'est le nombre de syllabes dans un temps donné.

A ce point de vue, il y a dans chaque langue un vers type qui sert de *norme*. Cette norme peut cependant se déplacer. C'est ainsi que le vers type du vieux français était le vers de 8, et celui de 10 syllabes, du nouveau est celui de 12, de l'ancien allemand était la Kurzzeile de 4 syllabes fortes, du moyen la langzeile de 8 syllabes fortes, du nouveau l'alexandrin de 6 syllabes fortes comme en latin. L'ancien *pada*, védique est le *gayatri* de 8 syllabes, mais ce *pada* est lui-même la réunion de deux padas primitifs de 4 syllabes, c'était déjà l'opinion des métriciens indiens, et nous observerons dans la métrique védique que la seconde partie du *pada* est organisée tandis que la première l'est à peine. D'un autre côté, en ce qui concerne le vieux français, M. Gaston Paris pense que le vers de 8 syllabes a d'abord contenu une césure après la 4e syllabe, ce qui s'explique seulement par la suture de deux petits vers de quatre syllabes en un. Nous verrons que la *norme* a été d'abord un petit vers, puis dans l'évolution de la même langue est devenu un grand. Ce *vers-type* sert de norme à la fois pour le temps de prononciation et pour le nombre de syllabes, soit quelconques, soit fortes, et pour ce nombre soit préfix, soit simplement pourvu de *maximum* et de *minimum*.

Les vers de divers nombres de syllabes se divisent en deux grandes classes : ceux à *nombre pair*, ceux à *nombre impair*. Nous ne parlons, bien entendu, ici que des langues qui forment principalement leurs vers par le nombre des syllabes. Chacune de ces classes a un caractère particulier. Ils correspondent à ce qu'on appelle en musique le *mode majeur* et le *mode mineur*. Ce qui correspond au *mode majeur* c'est le *nombre pair*. Les vers à nombre de syllabes impair expriment des sentiments plus teintés, plus mélancoliques ; ils sont, en outre, l'exception, tandis que le vers à nombre pair forme la règle.

Quel est le maximum du nombre des syllabes du vers, non

dans le vers type, mais dans le vers le plus long ? C'est celui qui peut entrer dans le temps d'émission du souffle le plus prolongé, en employant la rapidité de prononciation la plus grande ; au delà il n'y a plus un vers, mais plusieurs vers artificiellement réunis. Cependant cette règle donnée par Becq de Fouquière est très élastique, car on peut couper l'émission totale du souffle par des demi-repos très nombreux, tellement nombreux que le vers se confond avec la strophe, comme nous le verrons plus loin en décrivant le *colon*.

L'emploi des vers de diverses longueurs n'est pas arbitraire ; l'élément psychique intervient pour le choix.

Nous venons de dire que le vers de 6 syllabes par exemple, moitié du vers de 12 syllabes quant au nombre de syllabes n'était pas exactement sa moitié quant au temps ; qu'il y avait un écart, soit en plus, soit en moins, qu'il y aurait lieu de déterminer. Cela vient de l'action du temps sur le nombre de syllabes, action qui constitue le *mouvement* du rythme, ce qui fera l'objet d'un chapitre spécial.

Le nombre des syllabes ne se détermine pas seulement par vers, mais aussi par *fraction* de *vers*. Nous verrons un peu plus loin en étudiant l'élément *temps* que le temps du vers se fractionne en parties appelées *mesures*, Le nombre des syllabes à comprendre dans chaque mesure est déterminé, c'est-à-dire soit préfix, soit enfermé entre les limites d'un maximum et d'un minimum. C'est ainsi qu'en français dans l'alexandrin classique, chaque hémistiche doit comprendre six syllabes, nombre préfix ; que la moitié temporale de l'hémistiche doit comprendre un nombre de syllabes contenu entre 5 maximum et 1 minimum. De même dans le vers de 10 syllabes le premier hémistiche se compose tantôt de 4, tantôt de 5 syllabes. Mais il ne faut pas confondre cette division du vers quant au temps et quant au nombre de syllabes avec la *césure* qui est tout autre chose.

B. *Poids et proportion des syllabes.*

Les métriques les plus nombreuses et des langues les plus civilisées ne *comptent* pas seulement les syllabes, mais les *pèsent*. Les syllabes n'ont pas toutes la même valeur. Une

syllabe peut en valoir deux autres. Cette inégalité du poids des syllabes peut compenser leur nombre. Il s'établit une proportion entre elles.

Le poids d'une syllabe peut se manifester de trois manières : 1° par la *quantité*, 2° par l'*accent d'élévation*, 3° par l'*accent d'intensité*.

De ces trois éléments, il en est un qui produit peu d'effet, c'est l'accent d'élévation, et nous ne le comprenons ici que pour ordre. Ce n'est qu'au moment où au cours de l'évolution il se convertit en accent d'intensité qu'il commence à agir. Nous verrons pourtant son rôle spécial dans la rythmique des langues isolantes.

L'action de ces trois sortes de poids n'agit pas simultanément, mais successivement, et suit un ordre historique. C'est la *quantité qui commence* ; puis l'accent d'élévation agit, mais seulement lorsqu'il est devenu *accent d'intensité* ; alors ce dernier supplante la quantité, mais en se doublant lui-même de quantité. Telle est l'évolution.

Si l'on veut voir aussi l'évolution ultérieure, il faut ajouter que, lorsqu'à son tour l'accent d'intensité perd la domination prosodique, on passe au règne du nombre de syllabes seul, mais que ce nombre est un élément faible, et qu'il se double alors de l'élément de *sonorité*, *assonance* ou *rime*.

Enfin si l'on s'élève davantage et si de plus haut on veut embrasser un plus large horizon de l'évolution, on voit que cette évolution que nous venons d'indiquer n'était qu'apparente, ou plutôt qu'on n'en avait vu qu'une partie, ce qui nous faisait faussement conclure.

En effet si à partir d'une certaine époque la succession historique a bien été celle-ci : 1° la *quantité* syllabique, 2° l'*accent d'intensité*, 3° le *nombre de syllabes* avec la *sonorité* ou *rime* ; en remontant en deça du point de départ, on trouve une série en ordre inverse.

La poésie germanique ancienne nous présente en effet une évolution dont le départ est l'*allitération*, ou *sonorité répétée*, avec le simple *comput des syllabes fortes par accent d'intensité* et probablement d'abord d'élévation, sans aucune influence de la *quantité*, puis on passe au développement des syllabes faibles, et par conséquent à la proportion des syllabes suivant leur

poids. L'examen du vers Saturnien latin nous conduit au même résultat quant au comput des syllabes fortes seules.

De sorte qu'en prenant l'évolution totale on obtient le résultat suivant : 1° allitération et nombre des syllabes fortes, 2° accent puis absence d'accent d'élévation ou d'intensité, 3° quantité, 5° accent d'élévation ou d'intensité, 6° nombre des syllabes quelconques avec assonance. Nous verrons tout à l'heure que cette sériation est encore incomplète et qu'avant la période de comput des syllabes fortes il y a eu celle de comput des syllabes quelconques.

Comment passa-t-on, dans la première des évolutions ci-dessus, de la *quantité* à l'*accent* comme élément *substratum*.

Dans la poésie latine l'évolution se fit ainsi : la quantité s'effaça de plus en plus sous l'empire de l'accent d'élévation qui devenait accent d'intensité ; lorsque l'accent fut entièrement d'intensité, il attira toute la quantité à lui ; en même temps se développèrent les accents secondaires. La versification ne peut donc plus reposer que sur l'accent, et grâce au développement des accents secondaires les syllabes deviennent accentuées de deux en deux ; l'*ictus* se porte naturellement sur ces syllabes. Il en résulte encore que le *nombre des syllabes devient fixe*. L'accentuation (*alternante*) de deux en deux syllabes paraît simple et existait déjà dans le cas d'accent reposant sur le pénultième, semble plus étonnante dans les cas anciens d'accentuation de l'antépénultième comme dans *propósitum* ; cependant par la force de l'analogie, on accentua *propósitúm*. Les vers rythmiques latins portent en grec le nom de vers *politiques*. Ces vers sont en général *catalectiques*.

Un vers grec très singulier, un trimètre iambique paroxyton, est hybride, c'est-à-dire *prosodique et métrique* dans le premier hémistiche, *rythmique et tonique* dans le second. La syllabe pénultième du premier hémistiche est toujours longue, celle du second toujours accentuée.

καὶ σὺ κατ' ἐχθρῶν τὴν μάχαιραν ἠκόνας
καὶ τὸν μονήρη θεσμὸν ἀπηλλαξάμεν
καὶ ξίφος ἀπέσμηχες ἀλλὰ καὶ κράνος (Prodrome).

Comment passa-t-on de la versification devenue accentuelle à celle qui repose seulement sur le nombre des syllabes ?

D'abord il faut noter qu'il n'existe pas de versification repo-

sant seulement sur le nombre des syllabes ; le vers français veut un accent à la fin et un autre à l'hémistiche ; le vers italien en veut à plusieurs places, en particulier le décasyllabe à la 4ᵉ ou à la 6ᵉ.

Seulement le nombre des accents nécessaire est considérablement réduit, et pour le reste on ne fait que compter les syllabes.

Mais les accents survivants sont un reste de l'état ancien et prouvent qu'on a agi par éliminations successives.

Voici l'ordre de l'évolution.

Les accents se plaçant de deux en deux syllabes il en résulte que le nombre de syllabes fut le même dans les vers se suivant, et qu'on eût le vers à la fois par accent et par nombre de syllabes. Les nécessités du chant contribuèrent à faire compter les syllabes et à en établir un nombre uniforme, comme elles l'avaient déjà fait dans le chœur antique.

La superfétation de ces deux éléments qui coïncidaient toujours devint inutile pour l'oreille, on ne conserve plus l'accent qu'à l'hémistiche et à la fin du vers pour marquer ces divisions importantes du temps ; d'ailleurs un troisième élément, la rime venue des Germains, rendait le premier plus inutile encore.

Chez les Grecs le vers *politique*, c'est-à-dire *rythmique pur*, fut plus rare encore sous cette forme ; l'accentuation pour supporter l'arsis se réduisit dans le premier hémistiche aux syllabes 6ᵉ et 8ᵉ, dans le second à la 6ᵉ.

Nous avons vu qu'en français dans l'alexandrin elle se réduit à la 6ᵉ et à la 12ᵉ, dans le vers de 10 syllabes à la 4ᵉ et à la 10ᵉ ; et qu'en Italien elle se réduit à la 4ᵉ ou 6ᵉ et à la 10ᵉ.

On a pu d'ailleurs passer directement du vers réglé par la quantité au vers réglé par le nombre des syllabes sans passer par l'intermédiaire du vers accentuel.

En effet certains vers latins, l'hexamètre, le pentamètre, même l'iambique, se règlent par la quantité seule avec un nombre variable de syllabes parce qu'on admet les pieds compensatoires. Par exemple, l'hexamètre est un vers dactylique, mais le spondée étant admis à compenser le dactyle, le nombre des syllabes est variable.

Mais dans d'autres vers les pieds compensatoires n'étant pas admis, ces vers se réglèrent à la fois par le comput des syllabes

et la quantité. C'est ce qui a lieu dans les strophes alcaïques et saphiques, lesquelles ont conduit directement au décasyllabe roman.

Ceci dit, examinons successivement chacun des trois éléments

a) *De la quantité.*

Dans la quantité une syllabe longue vaut deux syllabes brèves ; il existe aussi dans certaines langues des syllabes *très brèves*, les syllabes *sourdes*, celles où se trouve l'*e muet*, mais dans ces langues le centre prosodique s'est déplacé.

Les règles qui fixent la quantité dans chaque langue appartiennent à la phonétique et nous n'avons pas à nous en occuper ici ; nous avons décrit celles qui forment des exceptions à la prose et qui appartiennent la métrique statique.

Examinons la *proportion métrique* existant entre eux, la *longue* et la *brève*.

Chaque vers doit comprendre, non plus comme tout à l'heure un nombre fixe de syllabes quelconques, mais bien un nombre fixe de longues ou de brèves.

Tantôt le nombre est fixé en brèves, tantôt il est fixé en longues, tantôt il est fixé à la fois en brèves et en longues.

Si l'on prend l'hexamètre latin dans son dernier état, il semble que le nombre préfix soit de 12 longues dont il est permis seulement de résoudre 6 en un nombre double de brèves.

Mais si on le prend à son origine, c'est à dire dans le premier état de l'hexamètre grec qu'il imite, la vérité est toute différente. Le vers a un nombre préfix de 6 longues et de 12 brèves, en tout 18 syllabes ; plus tard on a pu contracter 8 des brèves en 4 longues, mais on a dû toujours respecter la 9e et la 10e tandis que la 11e et la 12e se sont condensées en une longue, sous l'empire d'un *besoin d'alternance*.

Chaque mesure doit comprendre un nombre préfix de longues ou de brèves, ou à la fois de longues et de brèves. Dans l'hexamètre, en son dernier état, la mesure se compose de deux longues dont la dernière seule est résoluble en deux brèves ; dans l'état primitif c'était l'inverse, la mesure se composait d'une longue, plus deux brèves, ces deux dernières condensables en une longue ; dans l'état plus ancien il est probable

que la résolution ou la condensation étaient libres ; nous en avons des preuves dans le vers ïambique et surtout dans le vers saturnien.

En effet, dans le vers ïambique le nombre préfix est fixé pour chaque mesure à une brève et une longue, mais la longue est presque toujours résoluble en deux brèves, quand elle ne marque pas un temps fort. Dans le Saturnien, la résolution est encore plus fréquente, et elle atteint même la syllabe qui se trouve sous l'*arsis*.

Telle est l'équivalence exacte entre la brève et la longue. Probablement partout où l'on devait mettre une longue, on pouvait d'abord la remplacer par deux brèves, et *vice-versa*, puis sous l'influence de l'*arsis* (action du *temps* sur la *syllabe*) la syllabe longue frappée de l'*arsis*, et qui s'harmoniait si bien avec elle ne fut plus résoluble, l'autre continua de l'être ; les deux syllabes brèves restaient toujours condensables en une longue, excepté à des endroits marqués pour diversifier d'une manière uniforme (effet du lieu sur la syllabe).

Quelquefois la règle d'équivalence fut en faute ; au lieu de résoudre la longue en deux brèves, on donna au contraire à la longue la valeur d'une brève. On eut ainsi, à côté de la condensation des brèves, l'abréviation des longues. C'est en vertu de ce principe que le spondée put remplacer l'ïambe dans le vers ïambique ; de même qu'en vertu de la condensation des brèves le spondée avait remplacé le dactyle dans le vers dactylique ; mais ici l'effort fut plus grand, l'équivalence naturelle ne fut plus respectée.

Avant l'intervention du temps au moyen de l'*arsis*, on est donc encore dans une époque d'indétermination du rythme ; celui-ci ne consiste qu'en un nombre de syllabes brèves, ou de syllabes longues, ou de syllabes brèves et de longues, ce qui revient en dernière analyse à la simple computation d'un nombre de syllabes brèves qui peuvent être remplacées par leurs équivalents moins nombreux. Ce n'est que plus tard que la place de l'arsis indique quand les syllabes brèves doivent rester brèves ou quand elles doivent se condenser. A l'origine, l'élément *nombre* formait donc seul le rythme ; le poids des syllabes n'y a pénétré que par la loi d'équivalence, puis la place respective des syllabes de poids différents ne s'est fixée que sous l'influence de l'*arsis*.

Nous n'avons pas, par conséquent, à examiner ici diverses combinaisons de syllabes longues et brèves dans la mesure pour former les différents pieds, puisque ces combinaisons ne se sont faites que sous l'influence de l'*arsis* qui fait partie de l'élément *temps*. C'est au chapitre du *temps* que nous les décrivons, ou plutôt à celui de l'action du *temps* sur le *poids* des syllabes et sur le choix de celui-ci.

b) *De l'accent d'élévation devenant peu à peu accent d'intensité.*

Nous ne parlons ici que pour ordre de l'accent d'élévation, puisque, tant qu'il ne se nuance pas d'accent d'intensité, il n'offre pas d'élément suffisant à la rythmique.

L'accent d'intensité peut être ou principal ou secondaire ou nul, ainsi que nous l'enseigne la phonétique. Il renferme donc des *sommets* plus ou moins élevés et des *dépressions*. En métrique, on assimile à l'accent principal l'*accent secondaire* qu'on considère comme ayant un *sommet suffisant*. Cependant cette assimilation n'a pas toujours été faite. En vieux haut-allemand il faut pour chaque *Kurzzeile* quatre accents dont deux seulement peuvent être secondaires, les deux autres doivent être principaux.

Peu à peu le nombre des accents exigés pour le vers diminue, leur place est moins fixe, et le vers ne se compte plus que par le nombre de syllabes ; c'est ce qui arrive en français. Cependant cette disparition totale de l'accent n'est qu'apparente. En français la syllabe doit être accentuée en fin de vers et à l'hémistiche ; de plus, il doit se trouver deux autres syllabes accentuées à place libre. L'accent ne disparaît donc jamais complètement du vers.

Dans la mesure les syllabes accentuées doivent alterner avec les syllabes non accentuées, mais cette alternance à lieux déterminés ne se fixe que sous l'influence de l'*arsis*. Auparavant, il suffit qu'il y ait dans le vers tant de syllabes accentuées ; on ne se préoccupe pas de savoir s'il y en a d'autres non accentuées ou s'il n'y en a pas. Nous avons déjà observé cet état dans l'ancienne métrique germanique, où le vers se compose uniquement de quatre syllabes accentuées sans tenir compte des dépressions.

Plus tard les dépressions prennent forme, sont mises en ligne de compte, et alors vient la même proportion, la même équivalence proportionnelle entre les sommets et les dépressions que celles que nous avons observée entre les longues et les brèves ; seulement les syllabes accentuées ne se résolvent pas en syllabes plus nombreuses non accentuées, comme les longues se résolvent en brèves ; *il y a une union plus intime entre l'arsis et le syllabe accentuée, qu'entre la longue et l'arsis.*

De même que nous avons vu en phonétique l'accent d'élévation se transformer en accent d'intensité, de même peu à peu ce dernier se double de quantité et même se transforme en ce dernier élément. C'est ce qui a lieu en français ; l'accent de l'hémistiche et de la fin du vers se traduit principalement non en renforcement de la voix, mais en prolongement du son.

Un résultat inverse indéniable s'était produit dans les derniers temps de la langue latine. Le syllabe longue, lorsqu'elle était frappée de l'*arsis*, attirait sur elle un accent, un accent faux, il est vrai, pour la prose, mais qui n'en était pas moins puissant dans le vers, et qui y marque la transformation de la métique en rythmique.

c) *De l'accent d'intensité distinct de l'accent tonique.*

Nous venons de voir la versification se règlant d'après l'accent d'intensité issu de l'accent tonique lequel avait été d'abord accent d'élévation. Il existe un autre système d'après lequel le vers se règle d'après l'accent d'intensité, même lorsqu'à côté de lui coexiste l'accent tonique proprement dit et d'élévation.

Tel est le cas du vers arabe, du moins dans la théorie de M. Guyard que nous exposerons plus loin, et qui n'admet la quantité à régler ce vers qu'indirectement et incomplètement, c'est-à-dire avec l'impulsion et les modifications que l'accent d'intensité ou *ictus* lui fait subir.

d) *De l'accent d'élévation non tonique, réglant le vers.*

Nous verrons qu'en Chinois il n'existe qu'un accent d'élévation, que cet accent d'ailleurs n'est pas tonique, mais lexiologique, et règle dans certaines limites le vers, au moins dans la période moderne.

e) *De l'accent purement rythmique.*

Cet accent est celui que celui que crée ou que confirme la superposition de l'*arsis*.

Cette confirmation se trouve partout, mais la création du rythme par l'arsis est plus curieuse. On ne l'observe que transitoirement dans les époques de décomposition et de recomposition de la langue et du vers. C'est ainsi qu'au moyen-âge le vers latin qui n'est plus métrique et qui n'est pas encore rythmique se règle, sans tenir compte ni de l'accent ni de la quantité, sur le nombre des syllabes d'abord, puis sur une alternance de temps forts et de temps faibles placés sur des syllabes *ad libitum*, auxquelles la place sous l'*arsis* vient simuler un accent.

f) *De l'alternance entre l'accent et la quantité.*

Un phénomène très curieux que nous ne trouvons nulle part ailleurs se révèle dans la langue Tchèque parlée en Bohème, et appartenant à la grande famille Slave, et dans le Hongrois.

Nous avons vu qu'historiquement la quantité précède l'accent comme instrument de règlement du vers, que peu à peu et partout l'accent perd sa force, qu'il change aussi de nature et que d'accent d'élévation il devient accent d'intensité ; qu'alors il attire à lui la quantité et l'absorbe. Alors c'est lui qui règle à son tour le vers. Ce *processus* a lieu dans le passage du latin aux langues romanes, dans celui du grec ancien ou romaïque. On peut dire que c'est une évolution universelle. En d'autres termes partout on passe du *vers métrique* au *vers rythmique* ; pour compléter, ajoutons qu'on passe souvent de ce dernier au vers purement *syllabique*.

Ce n'est pas cette évolution qui nous occupe en ce moment. En Tchèque nous trouvons la coexistence du vers métrique se réglant d'après la quantité et du vers rythmique se réglant d'après l'accent. Le poëte peut choisir librement entre l'un et l'autre système. Il peut paraître singulier que l'oreille puisse se mettre ainsi à un double diapason, et sentir deux harmonies qui semblent se contredire. Ajoutons que le vers métrique paraît prédominer. Il en est de même en Hongrois.

Il n'est pas impossible de rattacher ce phénomène à l'évolution que nous venons de rappeler. Lors du passage du vers métrique au vers rythmique dans la langue latine, il y a eu un moment où les deux systèmes ont coexisté ; c'est peut-être cette coexistence prolongée, mais toujours transitoire, que nous surprenons dans ces deux langues.

g) *Sonorité des syllabes.*

Le troisième élément est la *sonorité*. Nous n'en retracerons pas l'évolution ; nous avons dit que sous sa forme *assonance* il est peut-être le plus ancien de tous, que sous sa forme *rime* il est le plus moderne.

Quelles sont les diverses sortes de sonorité ?

La sonorité envisagée peut être soit d'une *consonne*, soit d'une *voyelle*, soit d'une *syllabe entière*.

Nous avons établi ailleurs que la consonne est antérieure à la voyelle ; la sonorité de la consonne a servi d'élément à la rythmique bien avant que ne le fit la sonorité de la voyelle.

La *sonorité de la consonne* est l'*allitération*, elle se compte seulement au *commencement* des mots.

La *sonorité de la voyelle* est l'*assonance* ; elle se compte seulement à la *fin* des mots.

La sonorité de la consonne coïncide avec l'*accent* des langues germaniques qui est situé au commencement du mot ; les deux se développent de concert.

La sonorité de la voyelle coïncide avec l'*accent* des langues romanes et surtout du français qui est à la fin du mot.

a) *Sonorité de la consonne initiale ou allitération.*

L'allitération consiste en germanique ancien à souder les deux petits vers *Kurzzeilen* en un seul grand vers, *langzeile* de sorte que le petit vers est réduit à l'état de simple *hémistiche*. Chaque *Kurzzeile* renferme quatre syllabes initiales accentuées ; la règle est qu'une des syllabes de la 2e Kurzzeile, accentuée d'un accent principal, doit s'allitérer, c'est-à-dire renfermer la même syllabe que deux des syllabes de la 1re Kurzzeile.

En voici des exemples :

*w*éstar ùbar *w*éntilsèo, / dàt ìnan *w*ìc furnàm (hild. 45).

dàt du *h*àbes *h*émè, / *h*érròn gót èn (hild. 55).

*b*rût ìn *b*ûrè, / *b*àrn ùnwáhsàn (hild. 21-22).

*s*órgen màc diù *s*élù, / ûnzi diù *s*úona argèt (musp. 6).

*p*rínnàn in *p*éhhè : / daz ist rèhto *p*álwìc ding (musp. 16).

Quelquefois l'allitération veut le groupe entier de consonnes.

*st*én rà Ki*st*éntìt, / vèrit denne *st*úotàgo in lànt (musp. 55).

Ce qui est singulier, c'est qu'une voyelle suffit aussi pour l'allitération, mais alors n'importe quelle voyelle suffit : *a* s'allitère avec *o*, *u*, *e* etc. : Pour nous cela veut dire que ce n'est pas la voyelle qui s'allitère, mais l'absence de consonne, ou plus exactement, l'aspiration, consonne glottale, qui précède toute voyelle.

*é*ris sázun Idìsí sázun *è*ru dúodèr (Idis. 1).

Les syllabes allitérées portent le nom de *stab* : celle du second hémistiche s'appelle *hauptstab*, les deux du premier hémistiche s'appellent *stollen*.

Tel est le principe de l'allitération qui domine toute la vieille rythmique germanique, tandis que la rime n'apparaît que plus tard et à une autre place.

Les *proverbes* de tous les pays portent des traces d'allitération ; il en est de même des locutions usitées et des noms propres ; en allemand on dit *hant und haar*, *hans und hof*, *land und leute*. Les anciennes épopées portent les noms suivants. *Sigemund Sigelint Sigfrit*, *Hengist Horsa*, *hluodewic hlothar* qui se trouvent unis dans les légendes. Il en est de même en français où l'on peut relever des locutions proverbiales allitérées.

Les langues celtiques présentent des exemples assez nombreux de poësies allitérantes, mais l'allitération ne se cantonne plus dans la syllabe initiale seule. Dans le chant des Séries (de la Villemarqué, page 1), on relève les vers suivant : tri de roù, ha tri *d*ivez, *D*'ann *d*en ha *d*'ann *d*ero ivez — an*k*ou, tad a*n* an*k*en ; netra *Ken*t, *n*etra ke*n*, — o turc*h*ial, o soroc'*h*al : tourc'*h*, tourc'*h* ! tourc'*h* ! — Dans l'enfant supposé : ma merc*h*, ma merc'*h*, na nerc'*h*et ke*t* ; ho laoik n'ed eo *k*et *k*ollet, ho laoik *k*er o vo *k*avet ; neb ra *v*an *v*iro e gloren *v*i. Enfin dans le vin des Gaulois : gwell eo gwin gwenn bar — tan ! tan ! dir ! ha !

tan ! tann ! tann ! tir ha tan. Tann ! tann ! tir ! ha tonn ! tonn ! tir ha tann !

Lorsque l'allitération disparaît comme élément purement métrique, il se conserve comme *harmonie imitative* sous l'empire de l'*influence psychique*. Alors il peut se trouver dans toute partie du mot, surtout au commencement. Nous l'examinerons dans cette transformation, lorsque nous traiterons de l'harmonie entre l'élément phonique et le psychique. Mais nous devons indiquer tout de suite que l'allitération devenue onomatopée peut être, onomatopée subjective, ou bien onomatopée objective.

L'*onomatopée objective*, la seule bien dégagée jusqu'à présent sous le nom d'*harmonie imitative*, consiste à imiter les sons des objets. On peut citer comme exemple de cette harmonie subsistant dans tout le poème, une pièce de vers de Vicaire intitulée : *les mouches*. L'onomatopée subjective est tout autre ; elle n'imite pas les bruits eux-mêmes par un bruit analogue ; elle consiste à rendre les sentiments doux par l'emploi des phonèmes physiologiquement les plus faciles à émettre et acoustiquement les plus doux ; c'est ainsi que la répétition fréquente de l'*m*, du *v*, du *g* donnera au vers une certaine douceur, que celle du *k*, au contraire, et du *t* le durcira.

Mais nous ne devons pas anticiper ; remarquons bien que l'allitération, telle qu'elle existe dans le vieux-haut-allemand, n'a aucun rapport avec l'onomatopée ci-dessus décrite soit subjective, soit objective. Il en est de même de l'allitération si riche du vieux Celtique que nous décrirons en détail dans notre seconde étude.

Ces caractères généraux de l'allitération étant indiqués ainsi que ses divers emplois fonctionnels, nous devons entrer dans quelques détails sur ce très curieux et très ancien phénomène. Il faut, avant de commencer cet exposé ne pas perdre de vue ces vérités fondamentales que 1° l'allitération n'avait à l'origine *aucun but* ni *aucun effet d'onomatopée* ni *objective* ni *subjective* 2° qu'elle suppose un *grand vers* composé à l'origine de *deux petits vers* qu'elle servait à relier, 3° qu'elle *coïncidait* toujours *avec l'accent*.

Etudions sommairement et successivement l'allitération, en tant que purement phonique, dans les langues germaniques, dans les langues celtiques et en latin.

Dans les langues *germaniques*, l'allitération se trouve aussi bien dans le vieux haut-allemand que dans le saxon, l'anglo-saxon, le scandinave et même l'anglais ancien.

Nous savons que les consonnes initiales allitérées doivent en haut-allemand se trouver dans *deux mots accentués* pour le *premier* hémistiche, dans *un mot accentué* pour le *second* ; l'*haupstab* isolé doit répondre aux deux *stollen* réunies.

En haut-allemand la concordance des consonnes doit être parfaite ; il faut qu'à la ténue corresponde une consonne du même ordre et de plus ténue ; de même pour la sonore et pour l'aspirée.

S'il y a des groupes de consonnes, généralement la concordance de la première consonne suffit, excepté pour les groupes *sc*, *sp*, *st*, ils sont considérés comme indivisibles, et n'allitèrent même pas avec un *s* simple.

Toutes les *voyelles* et toutes les *diphtongues allitèrent entre elles* ; cela se conçoit ; ce qui *allitère* en réalité, ce n'est pas la voyelle, mais *l'esprit doux* ou *fort* qui la précède. Il est même remarquable qu'on évite la répétition de la même voyelle ; ce serait une rime qu'on veut empêcher.

Telle est l'*allitération normale*, mais elle subit souvent des modifications.

1° Il arrive que dans le premier hémistiche, comme dans le second, un seul mot allitère.

2° D'autres fois le second hémistiche, comme le premier, renferme deux mots allitérants.

Dans le premier hémistiche l'allitération peut se faire sur tout mot tonique ; dans le second le mot allitéré ne doit pas porter la quatrième tonique.

L'allitération et la rime se trouvent quelquefois réunies : il s'agit ici de rime entre les deux *Kurzzeilen*, entre les deux hémistiches.

Les deux *Kurzzeilen* sont intimement réunies quant au sens que le *langzeile* termine ; le contraire existe dans la poésie allitérante du bas-allemand, là les hémistiches réunis par l'allitération doivent être nettement séparés par le sens, ce qui donne beaucoup plus de vivacité au style. Il y a là un exemple très remarquable d'*harmonie discordante*, tandis qu'il y a sous ce

rapport dans le vers de l'ancien haut-allemand un exemple d'harmonie immédiate.

L'allitération s'efface du haut-allemand à partir du 9[e] siècle, peu à peu supplantée par la rime.

Dans le *vieux-saxon*, l'*anglo-saxon*, marche analogue. La métrique *nordique* est plus obscure, mais révèle le même procédé.

Passons à l'*anglais ancien* qui conserve très longtemps l'allitération ; on la retrouve encore dans les poésies du 14[e] siècle.

Dans le premier hémistiche, l'allitération repose en général sur le premier et le troisième accent, mais aussi sur le second et le quatrième, le premier et le quatrième, le premier et le deuxième, et toutes les autres combinaisons. Il en est de même dans le second hémistiche où la place préférée est cependant sur le premier accent.

Quelquefois le second hémistiche contre la règle a deux syllabes allitérantes au lieu d'une seule ; quelquefois même le premier hémistiche allitère par trois mots différents. C'est un signe de décadence de l'allitération ; on en a oublié la portée.

Au contraire sur les trois allitérations une peut manquer ; si ce manque existe dans le premier hémistiche le rythme n'est pas encore gravement altéré, il le devient si c'est l'unique *stab* du second hémistiche qui fait défaut, il n'y a plus alors de lien entre les deux Kurzzeilen. C'est aussi une décadence.

Mais un fait particulier se produit ici. Il y a des vers qui possèdent deux allitérations entièrement différentes. En voici des exemples.

Les allitérations sont différentes dans chaque hémistiche.

*J*oyfull *J*upiter, *m*yrthfull *M*ercurie. (Als. 1077).

To bee *c*rowned a *K*ing in his *r*ight *r*iche. (Als. 58).

Alors la véritable allitération, la soudure entre les *Kurzzeilen*, n'existe plus.

Mais d'autres fois les deux allitérations sont *croisées*, et la soudure reparaît alors.

But *sch*ortly for to *t*elle the *sch*ap of this *t*ale. (Als. 1160).

That *s*ignede Jhesu *C*rist for *ș*ake of ure *K*uynde. (J.A.185).

Quelquefois les allitérations sont *embrassantes*.

And *s*ythor by the *c*hymne in *ch*amber thay *s*eten (Gaw. 1402).

L'identité entre les consonnes allitérantes est devenue moins rigoureuse : *s* allitère avec *sch* (*sh*) ; *f* avec *v* et avec *w* ; *ch* avec *k* ; *g* avec *k*. En voici des exemples :

And *sh*ewed her *s*ignes, for men *sh*ulde drede. (R. R. 77).
Speek with an heith *v*ois, that al the *f*olk herde. (J. A. 346).
So *f*ul was it *f*illed with *v*ertuous stones. (R. R. 35).
*W*hille the Kinges *f*erst sone *w*ere there alvive. (W. 129).
The *k*neled quikli on *k*nes and oft *g*od thonked. (W. 1003).

Les langues *celtiques* ont développé aussi l'allitération d'une manière très curieuse, mais leur plus grand développement affecte surtout la rime.

Voici dans la branche Irlandaise des cas d'allitération :

Dom / *f*arcai / *f*idefaide / *f*œl / *f*omchain // lóid / liun / *l*úad nad cél huas mo / *l*ebrua.

Immon *d*oroega itbiù /// bi*d* / luirech *d*idun *d*ochech.

On voit déjà par ces exemples que l'allitération ne se limite plus à la consonne initiale, qu'elle ne semble plus avoir pour but de réunir deux *Kurzzeilen*, et qu'elle est très réitérée.

D'un autre côté l'assonance est souvent d'une *syllabe entière* et tend alors à devenir une rime *initiale*, *médiane* ou *finale*.

Dans la branche bretonne, l'allitération semble encore plus fréquente, elle se mêle aussi à l'assonance dont nous parlerons plus loin,

En voici des exemples :

*N*i guorcosam / *n*em / *h*eùnanr *h*enoid / *m*itelu nit gur / *m*aur *m*i / *a*mfranc dam / *a*ncalaur.

ö / *u*aryf dillus / *u*ab eurei.

Cette allitération a de spécial qu'elle se fait entre les *radicaux*, *abstraction faite* des *préfixes*, de sorte qu'elle devient ainsi *interne*, au lieu d'être *initiale*.

Voici des vers du poëme de Gododyn où les assonances sont encore plus marquées.

*G*redyf / *g*wr oed / *g*was // *g*whyr am dias *m*eirch / *m*ioth / myngwras // ydan / mordhuyt.

Nous avons cité plus haut des vers tirés du recueil de M. de la Villemarqué où l'on trouve des assonances renfermant plus ou moins les genres d'harmonie imitative. Dans un monument authentique du moyen breton, le mystère de Sainte Nonn, on trouve encore de nombreuses allitérations qui ont normalement disparu du Breton moderne ; en voici des exemples :

*B*uannœguez ez *b*uhez ez *b*ezet
na gra *q*uet *cl*em na *l*em na *bl*asphem *q*uet
na gra *d*a *d*en nep *t*erum *d*rouc en bet.

Mais ce en quoi les langues celtiques offrent le plus d'originalité, ce n'est pas dans l'allitération, mais surtout dans l'assonance.

Le latin, surtout le latin ancien, dans ses formes de versification plus nationales renferme de nombreuses allitérations, quoiqu'elles ne soient plus régulières. Nous nous contenterons de citer quelques exemples.

Voici des vers Saturniens.

Ob-*l*iti sunt Romæ *l*oquier *l*atina *l*ingua

Remarquons ici une allitération intérieure et après le préfixe, comme en Celtique : *obliti*.

*s*copas atque *s*agmina *s*umpserunt.

Ici l'allitération porte sur les arsis.

decuma facta pio-*l*oúcta-*l*eibereis *l*ubentes
magnāmque *d*omum *d*ecoremque-*d*item vexarunt
postquam *a*ves *a*spexit-in templo *A*nchisa
*v*icissatim *v*olvi *v*ictoriam-quod *V*allehnus maluit.

Il semble résulter de nombreux exemples : 1° que ces allitérations latines tendent à se placer de préférence sur les arsis ; 2° qu'elles se placent surtout dans le second hémistiche, et là sur la 1re et la 2me arsis.

Les poëtes scéniques ont fait aussi un grand usage en latin de l'allitération.

On peut citer ces vers de Mœvius,

*l*ibera *l*ingua *l*oquemur *l*udis *l*iberalibus
Jam de*l*iramenta *l*oquitur, *l*aruœ stimulant virum
avis exul hiemis, *t*itulus *t*epidi *t*emporis
tu nunc *s*uperstes *s*olus *s*ermoni meo's
tibi mea con*s*ilia *s*umma *s*emper credidit,

Non seulement, comme on le voit, l'allitération est *initiale*, mais elle *saute par-dessus le préfixe* et affecte le commencement de la racine.

Si l'on rapproche ce fait de cet autre qu'elle frappe de préférence les syllabes placées sous l'*arsis*, il résultera de la comparaison de l'allitération en germanique, en celtique et en latin, que l'allitération est en connexion intime avec l'accent soit

grammatical, soit rythmique, qu'il a pour but de faire ressortir la syllabe ainsi frappée d'accent, et en même temps l'idée principale, la racine.

L'allitération demanderait à elle seule une étude spéciale ; c'est un des éléments de la rythmique remontant à la plus haute antiquité et des plus intéressants.

b) *de l'assonance.*

L'assonance est tout autre ; elle diffère de l'allitération en ce que :

1° elle est beaucoup moins anciene.

2° elle affecte non plus les consonnes, mais les voyelles, et par extension les syllabes entières ;

3° elle n'a pas le même but, elle lie les vers les uns aux autres, tandis que l'allitération lie les petits vers ou hémistiches les uns aux autres ;

4° elle peut coexister avec l'allitération, chacune remplissant son but distinct, c'est ce qui arrive à une certaine époque de l'évolution ; cependant l'assonance finit par éliminer l'allitération.

5° l'assonance se produit à la fin des mots, l'allitération au commencement.

6° l'allitération est solidaire de l'accent, l'assonance en est indépendante en partie.

L'assonance dont nous verrons plus loin la fonction est de plusieurs sortes :

1° l'*assonance proprement dite :* il suffit que dans deux syllabes finales, par ailleurs tout-à-fait différentes, la voyelle soit la même. Elle règne partout avec cette simple condition dans *la chanson de Roland.*

2° l'assonance devient *rime :* on exige que la dernière voyelle claire du dernier mot soit identique dans deux vers, de même que les consonnes qui suivent cette dernière voyelle.

3° la *rime devient syllabique* ; on exige que la consonne qui précède cette voyelle rime aussi elle ; cette rime est syllabique à deux degrés ; d'abord on veut que cette consonne rime si la voyelle ne peut pas s'appuyer sur un autre *phonème ;* puis on tend à exiger qu'elle rime même lorsque la consonne qui suit la voyelle centre de l'assonance rime déjà.

4° la rime peut s'étendre à plusieurs syllabes et même au mot tout entier.

Il ne faut pas confondre avec la *rime rythmique* que nous décrivons ici, la *rime psychique* que nons décrirons plus loin et qui consiste soit à répéter plusieurs fois la même strophe dans le même poëme *(refrain)* soit à répéter le même vers à la fin de chaque strophe, soit à employer les mêmes mots à la fin des vers de chaque strophe. On rime dans ce cas doublement, psychiquement et rythmiquement.

Nous ne mentionnons pas ici la différence entre la rime masculine et la féminine ; nous verrons plus loin qu'il ne s'agit pas là en réalité d'un phénomène affectant la rime elle-même.

Nous n'entrons ici dans aucun détail sur la rime proprement dite, nous en dirons seulement quelques mots un peu plus loin, mais nous devons nous arrêter un peu sur l'*assonance*, cet embryon de la rime, et l'étudier dans un domaine où elle a une grande extension, où elle ne se cantonne point à la fin des mots comme elle le fera partout plus tard, dans le domaine celtique. Disons tout de suite que l'assonance y est tantôt une simple assonance, tantôt une rime complète.

Examinons d'abord en celtique la branche *Irlandaise*.

Dans cette branche l'assonance n'est pas seulement syllabique, elle souvent devenue *bisyllabique* et est alors une rime très riche. Ex. : *cabir-labir*. On peut aussi rimer de trois syllabes : *sualig-dualig*.

L'assonance est *pleine* quand elle est syllabique et comprend la voyelle et la consonne, c'est la rime proprement dite ; elle est *défectueuse* lorsqu'elle ne comprend que la voyelle, mais elle exige alors que la consonne soit de même ordre.

L'assonance touche ici de très près l'allitération avec laquelle elle se confond souvent, de sorte qu'on est obligé de les étudier d'ensemble.

Elle est *initiale* ou *finale* suivant qu'elle affecte le commencement ou la fin des mots ; elle est même quelquefois *médiane*.

L'assonance *initiale* se fait entre un mot du premier hémistiche et un mot de second hémistiche, c'est bien une allitération plutôt, alors elle s'appelle *opposée*, ou entre deux mots du même hémistiche et alors s'appelle *unie*. Quelquefois se présente ou dans les deux membres du même vers ou dans deux vers joints l'assonance *alternante* de deux consonnes, tantôt, au contraire, dans les deux membres ou dans les deux vers l'assonance

cumulée tant des voyelles que de la consonne, la même partout le vers, ou diverse dans chaque membre.

L'assonance *finale* se fait soit à la fin de deux vers, soit à la fin de chaque hémistiche, la première s'appelle *copulative*, l'autre est *opposée*. L'assonance copulative peut être *continuée* pendant plusieurs vers. Enfin l'assonance peut se trouver entre plusieurs mots à des places variables, elle est dite alors : *latérale*.

L'assonance *finale imparfaite* consiste dans une voyelle seule, plus une consonne de même ordre. Elle peut n'exister que dans la pénultième, par exemple *macho* assonne avec *amedarlathe*, *idla* avec *fire*.

Voici des exemples de rime latérale tirés de la branche bretonne, nous anticipons ici un peu pour établir ensemble la liste des assonances

Caca*wc* / cynhaia*wc* men y / de(*hei*)
diph*un* ymhaen b*un* med a / dal(*hei*)

Nous y marquons la latérale par l'italique et la copulative par une parenthèse.

On remarquera de plus les assonances :

*c*acawc *c*ynhoiawc ; *d*ehei, *d*iphun, *d*alhei.

L'assonance *médiane* est très curieuse, elle fait assoner la syllabe du milieu d'un mot avec la syllabe finale d'un autre.

Cler o gam ar*fer* a ar*fer*ant
Cathl annuwia*l* gw ei mo*l*iant
Cerdd arwag ddifl*an* ag*a*nant
Celwydd bob ams*er* a arf*er*ant

Dans la branche bretonne nous voyons se produire les mêmes phénomènes.

Tel est l'ensemble du système celtique.

Le vieux français possède aussi un système d'assonance remarquable, avec cette différence qu'il ne connait pas la rime proprement dite. Dans la *Chanson de Roland* il n'y a que des assonances : *traître* y rime avec *emprise*, avec *oeire*, bien plus avec qu*in*ze, ce qui assimile la voyelle nasale à la voyelle ordinaire.

On peut relever des assonances plus faibles encore. *Plus* rime avec *lui* (vers 239-240).

Quand il vus mendet qu'oiez merci de lui
Pecchiet fereit ki dunc li fesist plus.

Dans cet exemple en un des mots la voyelle est suivie d'une autre voyelle.

Contraire rime avec *larges*, ce qui suppose le son *aï* dans *contraire* et renfermait alors encore la singularité que nous venons de signaler.

Ailleurs (vers 1899-1400) on voit *sanglente* assoner avec *enseigne*.

Tante lauste i ad e fraite e sanglente,
Tant gurfanun rumput e tante enseigne !

Il faut pour trouver une assonance véritable supposer que dans *sanglente*, il n'y a pas de voyelle nasale et que par conséquent l'*e* sonne.

Tel est le *substratum* du rythme, la *syllabe* envisagée successivement dans son *nombre*, dans son *poids*, dans sa *sonorité*. Quelquefois ces éléments sont réunis ou alternés.

d) *Réunion ou alternance de ces éléments*.

Il y a des versifications qui se règlent seulement d'après le nombre des syllabes, d'autres seulement d'après la rime, d'autres enfin soit d'après la quantité, soit d'après l'accent. On peut dire que les versifications qui se règlent ainsi sont les plus nombreuses ; cependant l'emploi d'un système exclusif de tout autre n'est quelquefois qu'apparent. C'est ainsi que le vers français qui semble d'abord se régler seulement d'après le comput des syllabes se règle aussi en partie d'après l'accent.

D'autres versifications *cumulent* plusieurs de ces procédés ou les emploient *alternativement*. C'est ainsi que le vers Chinois se règle à la fois par le *nombre des syllabes*, la *place* des *accents* et les *rimes*, que le vieux français se règle aussi par le nombre des syllabes, la rime et en partie par l'accent. D'autres emploient l'alternance ; c'est ainsi que les langues germaniques possèdent le vers *non-rimé* et le vers *rimé* ; de même le Chinois, l'Arabe et une foule d'autres langues. Le Sanscrit règle ses vers tantôt d'après le comput seul des syllabes, tantôt d'après la quantité, tantôt d'après les deux réunis, tantôt en ajoutant la rime, tantôt en l'omettant.

Nous allons examiner maintenant le *milieu* dans lequel la syllabe *substratum* se trouve, c'est-à-dire le *temps* et le *lieu*.

(*A continuer*). R. DE LA GRASSERIE.

PENSÉES ORIENTALES.

C'est à titre de curiosité et pour combler une lacune typographique que nous donnons aux lecteurs du Muséon, ce petit choix de pensées prises aux œuvres des deux grands poètes persans Saadi et Nizami (1) qui, dans leurs genres différents, se distinguent par des réflexions aussi profondes que justes. Celles que nous empruntons à Saadi sont prises çà et là en glanant un peu partout. L'extrait de Nizami est tiré du Makhzanulasrar ou Magasin des mystères, poème didactique mêlé de contes et d'apologues.

Le tout est écrit en ce mélange spécial d'arabe et de persan qui constitue la langue poétique de la Perse mahométane et contre lequel l'illustre Firduzi chercha vainement à réagir.

* * *

Histoire du marchand de fruits, du voleur et du renard

(Nizami.)

Il y avait un marchand de fruits qui habitait Yemen ; un petit renard était son garde-magasin. Les yeux fixés sur le bout du chemin il gardait la boutique du mercier. Un filou (2) vint essayer ses grands moyens, mais ne retira rien de ses artifices. Alors (il prit le parti de) s'asseoir, de fermer les yeux et de dormir en apparence retenant le canal de la vie en lui.

(1) Saadi Muslih eddin Saadi vivait au VIe siècle de l'Hégyre. Son père était attaché à l'Atabeg du Fars, Saad ibn Zengi auquel il dut son nom. Il fut élevé dans les sentiments les plus religieux et consacra son talent à la morale. (Dans la biblioth. du Musée ethnograph. de la Maison de Melle se trouve un précieux manuscrit de son Gulistan form. pt. 4° 51 ff. en écriture تعليق). *Nizami* Abou Mohammed-ibn-Youssouf ibn Mowayia, dit Nizam-Eddin, florissait au même siècle à la cour des Seldjoucides. A la fin de sa vie il se retira dans la solitude.

(2) *Kisah bur*, un coupeur de bourse.

Quand le renard vit ce loup endormi, le sommeil entra aussi en lui et s'empara de sa tête (1).

Notre coupe-bourse estimant ce sommeil comme une bonne fortune qui lui survenait, s'élança sur le renard et lui prit la bourse contenant le pécule.

Quiconque dort en ce chemin (de la vie) perd sa tête ou son bonnet (2).

* * *

La Mouche et l'Araignée.

(*Saadi*).

Une mouche disait à une araignée :
Quel bras mince ! quelle jambe fluette !
Si tu tombes dans mes filets, répondit l'araignée
Je te ferai de ce monde des ténèbres, avec ces jambes [fluettes.

* * *

Réfléchir avant d'agir.

Réfléchis d'abord, puis parle ;
Car un mur même n'est pas durable s'il n'a un fondement solide.
Si tu agis mal, tu tomberas sous les coups des mauvaises langues.
Car du méchant on ne parle pas en bien par derrière.

* * *

Bonheur de la pauvreté.

Louange et reconnaissance au créateur bienveillant
De ce qu'il ne m'a pas donné richesse et puissance.
Car la richesse répand parfois la perte
Rendant obstinée la volonté du mal et de l'injuste.

(1) Litt. y entraina sa tête.
(2) Litt. Ils lui échappent de la main.

La main faible est tenue à l'écart des mauvaises actions.

Bien vain est ce qui provient de la puissance et de la force qui ne sert qu'au mal.

* * *

La vie.

Quand on a su apprécier la valeur de la vie
On regrette amèrement de l'avoir rendue inutile.

* * *

Les hommes.

Tous les hommes quels qu'ils soient sont la descendance
[d'Adam.
Mais les uns sont bons les autres sont méchants.
Celui-ci ne molesterait pas une fourmi (1),
Pour tel autre, un chien doit être estimé au-dessus de lui.

* * *

Aux maîtres.

Les sages n'ordonnent point des travaux trop rudes ;
Car on ne peut frapper l'enclume avec la main.
(En ce cas) tout commandement serait une faute, une erreur (2).

W. Bang.

---

(1) Une variante ازِ met la fourmi au sujet logique ; mais le sens est moins satisfaisant.

(2) Nous donnerons plus tard quelques pensées des peuples ouraloaltaïques tels que les Turcs. Mongols et Mandchous.

LE MARIAGE EN CHINE

IL Y A 25 SIÈCLES (1).

Après la prise du bonnet, l'acte le plus important dans la vie du jeune chinois est le mariage. Il se célèbre avec grande solemnité, comme on le voit dans cette partie de l'I-li.

Les pratiques en sont encore toutes patriarchales; c'est le père de famille qui préside à la solemnité. La participation sacerdotale y est exercée par le magistrat appelé « prieur invocateur » dont la charge est principalement de réciter les invocations et subsidiairement de faire quelques-uns des actes de la cérémonie. L'I-li et ses commentaires ne nous expliquent nullement qui lui confère ce titre et ce pouvoir. Dans l'état c'est un magistrat impérial, d'après le Tcheou-li ; mais quant à celui qui fonctionne aux cérémonies des magistrats, ou des particuliers, nous n'avons aucun renseignement.

Le caractère figurant le mariage désigne le coucher du soleil ; il est formé des deux caractères radicaux : *ji* soleil et *shi* rentrer chez soi.

Le moment fixé pour le mariage est celui qui précède le coucher du soleil. C'est pourquoi on emploie ce caractère (*Tcheng*). D'après le *Kiu-li*, l'âge régulier pour prendre femme est 30 ans. Le *Kia-li* de Tchou-hi, Chap. VI porte : Les hommes de 16 à 30 ans, les filles de 14 à 20 sont en l'âge propre aux fiançailles. La cérémonie se fait par eux et par un président des cérémonies, *tchou*. On commence par faire la demande en mariage. On envoie pour cela un entremetteur (qui peut être un homme ou une femme). Le *Shih-king*, Ode I. 8, 6, 3 parle déjà de la nécessité de cette formalité. (Cfr. I, 15, 5, 1).

Les cérémonies du mariage comprennent six actes principaux : 1° Le choix, la demande. — 2° La demande des noms. — 3° L'horoscope de bonheur. — 4° Les présents de noce. — 5° La demande de la fixation du jour. — 6° La sortie du jeune homme allant chercher sa fiancée. Toutes ces cérémonies sont obligatoires pour tous, riches ou pauvres. Tout s'y fait selon l'essence des rapports entre les principes actif et passif, Yang et Yin. — Elles s'étendent du fils du ciel à la foule (*Gao-shi*).

(1) Ces pages sont extraites de l'*I-li, cérémonial de la Chine Antique*, traduit pour la première fois et commenté par C. de Harlez. Les notes et détails spéciaux en ont été écartés.

RITES DU MARIAGE.

Demande.

1. Pour la demande en mariage (1) on emploie une oie sauvage (on l'apporte en présent). Le Tchou de la fiancée pose une natte à l'ouest de la porte intérieure, ayant l'ouest pour côté d'honneur (2).

A droite on met une table (sur laquelle les esprits se posent).

2. L'envoyé du jeune homme (qui va porter l'oie sauvage) revêt le *Hiuen-twan* et s'en va chez la jeune fille. L'intendant de la maison de celle-ci (3) chargé de le recevoir, sort et demande ce qu'il vient faire. Puis il rentre et va annoncer la chose (au Tchou).

Le Tchou de la jeune fille portant le même costume que l'envoyé (4) s'avance jusqu'en dehors de la porte extérieure et s'incline deux fois (se tournant vers l'ouest et proteste de son indignité). L'envoyé ne s'incline pas en retour, mais salue simplement (5) et entre. Arrivé à la porte du temple ancestral il salue et entre. Là il fait trois nouvelles salutations et s'avance jusqu'à l'escalier où il refuse trois fois de monter le premier.

Le Tchou monte alors avec lui (par l'escalier de l'est, se tournant vers l'ouest). L'envoyé monte du côté de l'ouest et va

(1) Litt. Venir choisir = *tsik*. Quand la jeune fille et sa famille ont consenti, on envoie un délégué porter une oie sauvage.

(2) Ce Tchou est le père de la fille ; cette natte est destinée aux esprits. Il s'agit de la porte du temple ancestral. La gauche de cette porte est le côté d'honneur. Par le mariage on continue la lignée de ses ancêtres, c'est pourquoi ces cérémonies ont, pour local, le temple ancestral. La natte a deux extrémités, une tête et un bout. On dirige cette tête vers l'ouest.

L'ouest est le côté d'honneur parce que c'est la route des esprits.

(3) *Pin tche*. Employé privé de la maison de la jeune fille ; chargé des réceptions d'hôte et d'assister, d'aider à l'observation des rites. *Li-tso-tche*.

(4) A partir d'ici il est désigné comme « hôte » ; il est devenu, en effet, l'hôte de la maison de la fiancée.

(5) A chaque tournant des portes, colonnes etc. Il ne s'incline pas parce qu'il n'est réglé par les rites.

jusqu'au haut de la salle (ne s'arrête pas au premier coin du mur), au pilier, et là, tourne vers l'est ; il transmet le message (1) dont il est chargé (la demande en mariage). Le Tchou au haut de l'escalier de l'est tourné vers le nord, s'incline deux fois (en signe de respect pour ce message) et (l'envoyé lui) remet (l'oie sauvage) entre les piliers, se tournant vers le sud.

(Pour monter dans le tang, il y a deux escaliers, l'un à l'est, l'autre à l'ouest, c'est par eux que l'on distingue l'est et l'ouest du tang. En remettant l'animal il annonce l'affection du jeune homme pour la jeune fille).

(Le Tchou prend l'oie ; le texte ne le dit pas pour cause de brièveté).

Après cela l'envoyé descend et sort (du temple) ; le Tchou descend également et remet l'oie à l'intendant de la maison (le chef des serviteurs).

3. L'intendant qui reçoit les hôtes sort et prie l'envoyé (de revenir). L'envoyé prend alors une (nouvelle) oie sauvage et demande la permission de demander le nom (de la jeune fille). Le Tchou y consent et l'envoyé entre (dans l'appartement de réception) ; cela se fait comme quand le Tchou va au devant de l'hôte principal. On lui communique le nom comme ci-dessus on recevait sa demande (entre les piliers, etc.).

L'introducteur sort et demande (à l'envoyé) d'entrer ; celui-ci annonce que sa mission est finie ; l'introducteur entre, en informe (le Tchou) puis sort et prie l'envoyé de recevoir l'offrande du vin doux. Celui-ci refuse d'abord, puis accepte selon les règles. (C'est l'introducteur des hôtes qui le fait et qui accompagne l'envoyé dans ces allées et venues.)

Le Tchou alors écarte la table (pour en mettre une autre) et change la natte (l'étend dans le sens du sud) prenant l'est pour côté d'honneur.

4. On apporte les verres et jarres et l'on met le vin doux au milieu de la chambre (de l'est) (où l'on a mis les corbeilles, plateaux et plats comme à la prise du bonnet).

(1) Les paroles en sont rapportées plus loin au *Ki*.

Le Tchou va au devant de l'envoyé jusqu'en dehors de la grande porte du temple ; il salue avec toutes les cérémonies indiquées plus haut (à la demande en mariage), puis il monte (et se place au bout du mur). Le Tchou s'incline deux fois, tourné vers le nord (au haut de l'escalier de l'est). L'envoyé placé au haut de l'escalier de l'ouest, tourné vers le nord, s'incline en retour.

Le Tchou essuie la table-appui (1) (de sa manche droite), la met en bonne place (en assure les pieds) pour la présenter à l'hôte (de la gauche) et le fait en s'inclinant profondément. (L'hôte devant prendre place sur la natte, il lui donne la table-appui et la nettoie pour honorer son hôte ; pour cela il la prend par le pied).

L'hôte s'écarte du côté du nord, pose la table pour s'asseoir à gauche (côté de l'homme), puis va au haut de l'escalier de l'ouest s'incliner en réponse. (Il y va du devant de la natte où il se trouvait).

5. Les assistants remplissent les verres de vin doux, ils apportent une cuiller en corne et la posent retournée, le gros manche au dessus (couvrant le verre) et vont dans la chambre (v. plus haut 4, *init.*). Le Tchou prend le vin, la cuiller devant lui (à l'est de la porte et tourné vers l'est) et vient se mettre devant la natte (du côté du sud) se tournant vers le nord-ouest.

L'hôte s'incline (au haut de l'escalier de l'ouest) s'avance jusque devant la natte (où est le Tchou) s'incline et prend le vin, puis retourne à sa place (au coin du mur d'en bas) ; le Tchou du haut de l'escalier de l'est, s'incline et l'accompagne du regard.

Les assistants apportent les viandes salées et hachées : l'hôte s'étant assis sur la natte prend une coupe de la droite et (de la gauche) offre les viandes en sacrifice, puis sacrifie trois fois le vin dans la cuiller et s'assied au haut de l'escalier de l'ouest, tourné vers le nord, où il goûte le vin, remet la cuiller,

(1) Table-banc contre laquelle on s'appuie étant assis par terre.

se lève et s'assied ; remet la coupe et s'incline. (Il s'assied en pliant les genoux).

Le Tchou s'incline en réponse, l'hôte près de la natte fait une libation à gauche du plateau à viande ; descend de la natte et s'assied tourné vers le nord, prend de la viande séchée (pour l'emporter et faire honneur aux présents). Le Tchou veut l'empêcher ; l'hôte descend et donne la viande aux serviteurs (au pied de l'escalier) et sort. Le Tchou l'accompagne jusqu'au dehors de la grande porte et, là, s'incline deux fois.

(Jusqu'ici nous avons eu trois cérémonies : 1° la demande en mariage ; 2° la demande des noms ; 3° le vin servi à l'envoyé devenu hôte. Tout cela se fait en un même temps).

Pronostics.

6. Pour s'assurer de pronostics heureux, on emploie dans la cérémonie ad hoc, une oie sauvage (comme précédemment) à la demande en mariage.

(Le Tchou placé à l'ouest de la porte intérieure présente du vin doux etc.).

(On tire l'horoscope dans le temple ancestral. Si l'on obtient de pronostics heureux on envoie l'annoncer [aux jeunes gens et parents] et l'on fixe le mariage d'après cela).

Des présents. — Fixation du jour.

7. Les présents de noce consistent en rouleaux de soie noire et rouge avec de la peau de cerf. Le rouleau de soie comprend 10 twans ou mesures de 18 coudées ; il faut deux peaux de cerf. La couleur de la soie est noire et rouge (1). On suit en ceci les rites de la consultation du sort. (Il y a doute s'il faut apporter une oie sauvage parce que les annales n'en parlent pas expressément. Le Sou déclare qu'il en faut pas).

(1) Le commentaire H. ajoute que c'est en signe de l'union du Yang et du Yin réalisée dans l'union des sexes ; le noir est la couleur du Yang et le rose celle du Yin. C'est déjà prescrit dans le canon de Yu au Shuh-King.

On demande alors le jour du mariage. (La famille du jeune homme a bien tiré l'horoscope mais n'ose point arrêter cela d'elle-même et seule). Ce faisant l'envoyé présente une oie sauvage. Le Tchou de la jeune fille refuse (de le fixer) (1) et alors l'envoyé annonce le jour (désigné par le sort comme propice (2). Le tout selon les rites des présents de noce. (La seule différence est qu'à cette occasion on donne en présent des soies et des peaux).

Mariage. — Préparatifs.

8. Le jour fixé étant arrivé, on procède au mariage.

On pose trois marmites, *ting*, en dehors de la grande porte des appartements privés (3) du côté de l'est, tournées vers le nord avec ce côté pour direction d'honneur. Leur contenu est de la viande de porc qu'on y met complète, on y met de la chair de droite et de gauche à la fois. On enlève et rejette les pieds (ce sur quoi l'on marche est sâle et mauvais, on ne peut donc l'employer ici). On soulève deux fois (comme pour les offrir avant de manger) les poumons et l'échine (4) : on présente les poumons deux fois en oblation aux esprits. (Ceci se fait tandis que tous sont assis comme au commencement d'un repas avant que l'on mange. Du dos on met sur le plat deux os de côté, le mari et la femme en prennent chacun un. T).

Des poissons on en sert quatorze (c'est la règle du service des mets ; qu'il y en ait quinze, c'est le nombre convenable ; mais ici à cause de la cérémonie d'union on prend un nombre pair [partageable en parties égales] à savoir quatorze).

(1) Cela appartient à l'homme puisque c'est l'union du Yang et du Yin, T. K.

(2) Le Yang étant supérieur au Yin, il convient que la décision du moment de leur union provienne de la famille de l'époux. C'est pourquoi le Tchou refuse et le fait par deux fois. — Ces explications ne sont, évidemment, pas originaires.

(3) A dater de l'âge de 15 ans les fils des Shis en place et au-dessus ont des appartements particuliers, autres que ceux de leur père. Ces appartements forment le shih du fiancé. H.

(4) L'échine, au milieu des poumons.

En fait de viande séchée on sert un plat de cette viande bien faite et conservée (1). Le croupion ne se met point dans la marmite, parce qu'il est vil, étant près de l'anus.

Tout doit être bien cuit et le couvercle bien mis ainsi que les anses. On pose un lavabo au sud-est de l'escalier de l'est et les aliments au milieu du fang. On y ajoute deux plats de sauce et condiments ; quatre de fruits en daupe (pour assaisonner la viande de cerf et autre) et de viandes hachées et assaisonnées (2) que l'on met tous ensemble sous une même nappe (pour les préserver de la poussière tous les six).

On sert aussi du millet (dans des corbeilles rondes au fond, carrées à l'extérieur ou le contraire), ou rondes de toute part ; toutes hautes de 2 teous (3) et on les recouvre. Le jus et les sauces, en grande abondance, sont conservés sur le fourneau ; (on n'y mettait point de saumure autrefois).

Le vin est mis au milieu de la salle dite *shih*, au bas du mur du nord, sur un plateau. L'eau est mise à l'ouest du vin (dans deux jarres) ; on les recouvre d'une toile de dolichos et l'on y joint une cuiller. Les vases à vin sont placés sur la crédence du sud (ce sont ceux du mari et de la femme, il n'est pas parlé ici de plateau-natte parce que les verres à vin sont placés au-dehors et l'on ne peut mettre deux plateaux. D'autres verres à vin sont mis à l'est de la porte de la chambre, sans vase d'eau (ceux-ci ne sont point destinés aux époux). Les corbeilles sont placées au sud ; on remplit quatre coupes (4), destinées

(1) *Tchün* 130/4. Les Com. disent qu'il faut lire *tchün* 120/4 = *tsuën* 12/4 (Gao Shi, etc.).

(2) On hache et broie la viande, puis on l'accommode aux oignons et échalottes ; pour cela on prend de la viande séchée que l'on cuit à la vapeur ; on y ajoute du ferment de millet et de la saumure. On plonge cela dans de la bonne liqueur fermentée et on l'y laisse cent jours ; après quoi la préparation est parfaite.

Quelques-uns disent qu'on broie sans hacher. T. K.

(3) Mesure de capacité contenant 10 pintes environ (*teou*, R. 68). Pl. V. 10. 11. 16.

(4) Ce sont des coupes faites d'une demie calebasse ; ainsi d'une calebasse divisée, on en fait deux ; quand on ne s'en sert point on les remet l'une sur l'autre de manière à n'en faire qu'une. Les mariés se rincent une et deux fois la

aux époux pour boire à la santé l'un de l'autre, (on ne met pas les corbeilles dans le shih. Etant étroit, il ne peut recevoir tout le monde). (Jusqú'ici il est indiqué ce que doit faire la famille du marié.)

9. Le Tchou (1) prend le bonnet tsio et la robe noire avec un bord de soie noirâtre (et une ceinture noire semblable au bord. Ceux qui ne sont pas en charge prennent le bonnet *tsio*). Les suivants révêtent tous (2) l'habillement *hiuen twan* et attèlent les chevaux à un char noir (3) (au moyen de cuirs) ; deux d'entre eux (4) suivent le char à cheval et l'on porte des torches devant les chevaux (pour éclairer la route).

Le char de la fiancée est arrangé de la même manière. (Le jeune homme va au-devant de la jeune fille. Celle-ci monte un char commode et doux de mouvement) garni d'une tenture (5) (qui le garnit tout entier et cache la personne qui s'y trouve). Le jeune homme vient jusqu'à la porte extérieure (de la maison de sa fiancée).

10. Le Tchou (de la mariée) pose une natte à l'ouest de la porte intérieure et tournée vers l'ouest (6). (Le mariage doit être annoncé aux aïeux morts de la jeune fille, c'est pourquoi on pose cette natte pour les esprits. Il n'est point parlé d'annonce au temple; ceci donc suffit pour cette cérémonie. A droite on pose une table).

La jeune fille arrange sa chevelure, met une robe (de soie noire), à bord rouge (7) (réservée au seul jour des noces. Il

bouche avant de boire à leur santé mutuelle, c'est pourquoi on leur en sert quatre à chacun d'eux.

(1) C'est ici le marié qui est chef, tchou de la fiancée. K. T. Quand il sera arrivé à la maison de la mariée, ce sera le père de celle-ci qui le sera ; avant c'est le marié. H.

(2) Egale *hiai*, K. T.

(3) Verni (Id.) La couleur noire représente la substance du Yang qui descend sur la terre. H.

(4) Peut-être deux chars.

(5) Comme on le voit déjà au Shih-king.

(6) Région des esprits, voir plus haut.

(7) Celui du marié est noir. Le noir et le rouge forment ainsi l'association voulue. Voir plus haut. I. K. T.

n'est point parlé spécialement du vêtement de dessous parce que la vertu de la femme mariée doit être une et entière, ainsi tout son vêtement doit être uniforme). Ainsi vêtue elle va se tenir au milieu du Fang, tournée vers le sud (le fang est ici celui de l'est ; elle va y attendre le commencement des cérémonies et c'est pourquoi elle s'y tient tournée vers la porte, au midi).

Sa gouvernante portant un bonnet de fine gaze avec une épingle et une robe de soie pure, vient se placer à sa droite (pour lui faire suivre les rites).

Les suivantes de la fiancée, vêtues toutes d'une robe noire simple, portant un bonnet de gaze et une épingle, un manteau à collet blanc et noir, se placent derrière elle ; (ce sont ses sœurs cadettes et ses nièces).

Le fiancé vient chercher sa fiancée.

11. Alors le Tchou de la mariée, (son père) portant l'habit noir, s'avance jusqu'en dehors de la porte extérieure (1) et se tenant là tourné vers l'ouest s'incline profondément par deux fois (c'est là tout ce qu'il fait et ses rites ne correspondent pas pour lui mais pour la jeune fille). Son hôte (le fiancé) s'incline deux fois en retour. Le Tchou salue et entre (le premier). L'autre le suit tenant en main une oie sauvage et s'avance jusqu'à la grande porte du temple. Là il salue, entre, salue encore trois fois, s'avance jusqu'aux marches et refuse trois fois de monter le premier ; alors le Tchou monte, tourné vers l'ouest ; l'hôte monte regardant le nord (différant ainsi de l'hôte ordinaire), dépose son oie, se prosterne deux fois en touchant la terre du front, redescend et sort (2).

La mariée le suit (pendant qu'il dépose l'oie sauvage, elle est

(1) Il va y recevoir le fiancé qui est ici qualifié d'*hôte*.

(2) Cette prosternation a pour but de témoigner son respect pour le mariage. Le Tchou n'y répond pas, parce qu'il est là en lieu et place de la mariée. Celle-ci ne le fait pas non plus, marquant ainsi la différence des positions. T. K.

sortie du Fang. Ici l'expression est changée, ce n'est plus la jeune fille mais la mariée *fu*, parce qu'elle a reçu les présents et suit le marié). Elle descend par l'escalier de l'ouest. Le Tchou l'escorte sans descendre (il fait quelques pas en avant mais ne descend pas, la mère ne descend pas non plus, mais les épouses secondaires le font seules).

12. Le marié conduit alors le char de la mariée (qu'on amène en dehors de la porte extérieure ; il fait descendre le cocher et se met à sa place). Il présente les reines à la gouvernante qui refuse de les prendre. (Il ne descend pas pour cela ; la gouvernante finit par prendre elle-même les reines).

La mariée monte dans le char sur un petit banc (1). La gouvernante lui met un manteau splendide (2) sur ses vêtements pour la préserver de la poussière. On fouette les chevaux pour les mettre en train, (le marié fait faire au char trois tours de roue) puis le cocher le remplace (on porte une torche devant les chevaux). Le marié remonte sur son propre char (3), va en avant et attend en dehors de la porte extérieure (de sa maison. A cette porte et dans la maison, on pose des torches allumées).

13. Quand l'épousée arrive, le Tchou (4) la salue et la fait entrer. Le marié passe le premier la porte extérieure et la conduit par l'ouest du seuil (la petite porte latérale). Arrivé à la grande porte des appartements intérieurs elle salue et entre, montant par l'escalier de l'ouest. (Le marié monte le premier par l'escalier de l'ouest tant que son père vit ; la mariée monte par le même escalier. On étend une natte dans la salle au Nord-Ouest de l'habitation *(gao)* (5). Ce sont des personnes de la suite de la mariée des sœurs cadettes, ou nièces qui le font ; ainsi il y a deux nattes vis-à-vis l'une de l'autre ; celle du marié a été placée là précédemment.

(1) Sur lequel elle met le pied pour monter.

(2) De soie fine non doublée. H.

(3) Le char noir indiqué ci-dessus.

(4) C'est encore ici le marié parce qu'il est revenu dans sa famille. Quand il viendra au shih (voir plus loin) il sera « l'époux » *fu*. K. T.

(5) En cela il agit comme un hôte, tous deux montent par le même côté, contrairement aux rites du maître de maison et de l'hôte.

MARIAGE. — REPAS.

14. L'époux entre dans le *shih* près de la natte. (Il conduit ainsi son épouse à l'intérieur ; s'approchant le premier de la natte, il sanctionne la règle qui distingue celui qui dirige, de celui qui est conduit).

L'épouse se place à l'ouest des vases à vin, *ts'un*, tournée vers le sud. (La natte est au sud-ouest des vases. Etant à l'ouest pour eux, elle est au nord de la natte et se tournant vers le sud, elle est en face de la natte). Une demoiselle d'honneur et un assistant du marié (1) apportent un bassin et une aiguière pour se laver les mains et les présentent alternativement aux époux qui se lavent. (La demoiselle présente au marié et l'assistant à la mariée).

15. Les suivantes enlèvent les couvertures des verres à vin. Les porteurs de marmites se lavent aussi les mains et sortent (les marmites se trouvant en dehors de la grande porte). Ayant ôté les couvercles, ils prennent les marmites et entrent pour les poser au sud de l'escalier de l'est, (tous les mets passent par le côté de l'est, c'est pourquoi on les place là en ordre) tournés vers l'ouest, avec le nord pour côté d'honneur. D'autres les suivent portant des plats et des cuillers et mettent celle-ci dans les marmites (2). (Ces cuillers sont destinées à soulever les viandes des victimes et les porter hors des marmites ; dans les cérémonies de joie on emploie des cuillers de bois de dattier ; elles sont rondes et profondes et ont un manche long de 1 pied 7 pouces ; le manche est verni noir, le bout est rouge). Se tournant vers le nord (ayant ainsi les marmites au nord) ils mettent les viandes sur les plats ; ils prennent alors ces plats chargés et attendent.

Les porte-cuillers (au nombre de trois comme les marmites et les jarres) reculent (à l'est des marmites, regardant l'ouest.

(1) La première pour le marié, le second pour la mariée.

(2) La phrase est elliptique au souverain point ; nous traduisons d'après le commentaire. Le texte n'a que ces mots : cuiller plat suivre, placer.

Ils n'ont plus rien à faire pour le moment après qu'ils ont fait le service des cuillers ; ceux qui sont en arrière reculent les premiers T. K.) et ils retournent à leur place à l'est de la grande porte, où ils se tiennent regardant le nord, avec l'ouest pour côté d'honneur (Leur place n'avait pas encore été désignée ; on la voit ici).

Les assistants placent les sauces (1) devant la natte (du marié) tout près, un peu au sud ; (c'est-à-dire à droite pour qui regarde l'est. On les met là pour les prendre facilement. T.) ; les fruits en daupe et les viandes hachées au nord des plats de sauce (et les viandes hachées et épicées, au nord des fruits). On apporte les plats *tsu* et les met à l'est des plats teous (le jeune porc à l'est du plat de fruits et en daupe) puis les poissons (à l'est du porc) ; la viande séchée au nord des *tsu* et à l'est de la viande hachée aux câpres).

Puis ils posent le millet (*shu*) à l'est des sauces (au sud du porc) et le millet panis (*tsih*) à l'est du premier (au sud du poisson) ; puis les plats de jus au sud des sauces (2) et d'autres correspondants, à l'est (des plats de grosse viande) ; ils correspondent aux plats du mari. (Tout jusqu'ici est pour le mari ; ce qui suit est pour l'épouse ; les siens correspondent aux plats du mari ; on ne dit pas qu'il y a des *tsus* correspondants ; ils sont communs aux deux époux).

Pour l'épouse les fruits en daupe et les hachis aux câpres sont au sud des plats de jus (cités plus haut) avec le nord pour côté d'honneur ; on place le millet *shu* au nord de la viande séchée et le *tsih* à l'ouest de celui-ci ; les jus au nord des sauces (3).

(1) Sauces faites avec de la farine, de l'eau, du sel et des condiments et conservées en pot ; aussi tout met conservé au sel.

(2) Tout cela est pour le marié. On place les tsou à l'est des teous c'est-à-dire des légumes en daupe. La viande séchée au nord des tsou c'est-à-dire des poissons et du porc. Les victimes sont les poissons, le porc et la viande salée en morceaux. Ce qui fait trois *tsous*. A l'est des légumes en daupe on met les deux plats de poisson et de porc ; celui-ci le premier ; après lui le troisième. K. T.

(3) Sur la natte de l'époux ; le *shu* est à l'est des sauces, au sud du porc, le

16. On étend une nappe devant la natte (de l'épouse) arrangée d'après l'ordre de celle du mari ; ainsi une natte correspond à l'autre. (Pour cela le *shu* n'est pas au nord du porc mais bien au nord des viandes hachées).

Les suivants enlèvent les couvercles et posent (ceux du mari) au sud et ceux (de l'épouse) au nord des plats de millet et grain ; (alors se tournant vers l'ouest) ils annoncent (au marié) que (les mets) sont prêts.

(Le marié, alors) salue son épouse et ils se mettent à leurs nattes (placées vis-à-vis l'une de l'autre (1) ; tous deux s'asseyent (2) ; tous deux présentent les mets en offrande aux esprits ; ils offrent les viandes hachées et séchées, le panis, le millet, les poumons des victimes. (Dans cette offrande, les serviteurs les assistent). Ceux-ci leur présentent et remettent en place le millet, les poumons, l'échine. (Sans cèla ils ne pourraient soulever les plats). Tous deux ensuite mangent de ces mets avec les sauces et jus condimentés (ils en prennent avec le millet ; pour en prendre, ils avalent tout en suçant directement avec les lèvres et pour cela ils se servent de l'index, pour l'introduire dans la bouche. T.).

Pour offrir ces mets aux esprits, ils les portent en l'air (les poumons et l'échine, avant d'y toucher) (3) puis ils mangent ; après avoir mangé trois fois (4), ils s'arrêtent. (Ici il n'y a pas de Tchou qui préside, ils font tout à deux).

17. Les servants lavent les verres et les remplissent (Ils vont les prendre dans la salle, les lavent dans le cabinet et les remplissent dans le fond). On présente au Tchou (5) de la liqueur

tsih est au nord des viandes séchées ; on sert les grosses viandes au nord des vases *tso*. L'épouse a trois *tsu* en commun ; quand on les pose on les fait égaux à ceux du mari : *tching*.

(1) La mariée est servie avec le marié, ainsi ils ont des mets communs et une table commune.

(2) Le marié ne l'a donc point fait en se mettant à sa natte. Ceci se fait dans le shih.

(3) Ils coupent le bout des poumons avant de les offrir. T. K.

(4) Le nombre des bouchées diffère d'après le sacrifice. Pour le sacrifice du Shi c'est onze bouchées. A celui des grandes victimes c'est neuf (*Sou*).

(5) Ici c'est le mari.

pour se rincer la bouche ; il s'incline et la prend (tourné vers l'est) ; les servants placés à l'intérieur de la porte des appartements et regardant le nord, s'inclinent en retour. Ils présentent de même à l'épouse l'eau pour se rincer la bouche (de la même manière qu'au mari) ; la seule différence est qu'ils viennent à elle — ils sont près de l'époux — s'inclinent et présentent l'eau en regardant le sud).

Tous deux offrent des mets aux esprits. Les servants font suivre le foie (rôti ; après avoir bu il convient de manger quelque chose de solide pour que la boisson tourne à bien ; il suit ainsi le liquide c'est pourquoi le texte dit : « font suivre ». Le foie est mis sur un *tcou*) (1). Les deux époux prennent le foie, le soulèvent pour l'offrir aux esprits (le déposent), en mangent (après l'avoir bien trempé dans la sauce), et le remettent sur le plat de sauce conservée. Ils vident alors leur coupe, puis tous deux s'inclinent (2) (après avoir rendu leurs verres vides aux servants). Les servants s'inclinent en retour et prennent les verres ; ils rincent les verres de nouveau comme précédemment mais ils ne font plus suivre (le foie), c'est la seule différence.

Pour la troisième on rince et sert la coupe nuptiale de la même manière que les autres verres. (On ne s'en sert que cette fois pour témoigner le respect qu'on lui porte, et on la rince deux fois dans le même but).

Les servants rincent la coupe (dans le fang, les époux boivent à la santé l'un de l'autre directement). Ils remplissent des verres à l'extérieur de la porte intérieure ; ils entrent par l'ouest de cette porte en regardant le nord et déposant les coupes, ils s'inclinent ; les deux époux répondent en s'inclinant également ; ils s'asseyent, offrent et vident la coupe, puis s'inclinent ; les époux s'inclinent en retour (3). On se lève. Le Tchou sort (pour

(1) Cela se pratique dans les divers genres de sacrifices funèbres et annuels, mais ailleurs il est mis sur un tsou. Ce qui fait la différence d'avec les sacrifices funèbres (Sou).

(2) Les femmes s'inclinent en portant la main gauche en avant. K, T.

(3) Tout ceci concerne l'usage de la coupe nuptiale, ce qu'on appelle l'union des coupes.

aller changer d'habit dans la chambre de l'est.) La mariée retourne à sa place (au sud-ouest des vases à vin, tournée vers le sud) (et les servants) viennent enlever les plats (et les porter) au milieu du fang (pour distribuer les restes aux demoiselles d'honneur, aux suivants, etc.). Ils y mettent les plats comme ils étaient dans le shih mais point les verres.

20. Les demoiselles d'honneur prennent les restes du marié ; les intendants, ceux du mari. (Leurs positions se croisent avec celles du Tchou et de l'épouse).

Les servants remplissent un verre de liqueur pour se rincer la bouche.

Les époux vont alors dans leurs appartements de nuit.

Les demoiselles attendent en dehors de la porte de l'appartenant, afin d'entendre si on les appelle, (et de crainte que les époux n'aient besoin de quelque chose et n'appellent. C'est aux hommes à attendre ainsi, mais ici il est dit « les demoiselles » parce que la femme a ici le rôle principal — est tchou).

21. Lorsque le jour se lève (avant le plein-jour, le lendemain du mariage), l'épouse se lave la tête et le corps, met et lie son bonnet, attache l'épingle et met une robe noire pour aller faire ses visites (1).

24. Après cela, le beau-père et la belle-mère viennent dans la salle du fond. La mariée se lave les mains et leur sert un repas. (C'est la loi de la piété filiale. Après avoir distribué les hachis etc., elle revient à son quartier et fait encore cet office qui complète les rites). Elle se lave pour être parfaitement pure. On sert principalement du jeune porc que l'on met en marmite, également (avec côtes de droite et de gauche) et qu'on sert en tranches sur les plats, l'une à droite, l'autre à gauche. (Celle de gauche était pour le beau-père, parce que les gens de Tcheou honoraient spécialement la gauche. Celle de droite était pour la belle-mère). On ne sert ni poisson, ni viande conservée, ni

(1) Après le mariage elle ne porte plus de robe blanche simple ni de bord rouge ; les visites qu'elle va faire sont chez son beau-père et sa belle-mère qui demeurent en dehors de l'appartement privé des jeunes époux.

millet. On pose les plats en gardant le nord comme côté d'honneur (on les met au milieu du shih).

Tout le reste se fait comme au repas de noce. (Voir plus haut).

25. La mariée sert tout et offre aux esprits. (Elle n'a point de serviteurs particuliers, elle le fait elle-même. Elle offre les viandes hachées et séchées et le millet). Quand on a fini de manger (après les trois plats) on se rince la bouche une fois, sans plus rien apporter.

On pose une natte au bas du mur du nord, et la mariée emporte et pose les plats devant cette natte comme aux cérémonies précédentes, avec l'ouest pour point d'honneur.

La bru veut manger les restes (1) (laissé par ses beaux parents) ; le beau père refuse et assaisonne la daupe (yi tsiong) ; elle mange alors les restes de sa belle-mère.

Les servants aident (la bru) à offrir aux esprits les plats (teous) de millet et de poumons, et servent les poumons et l'échine ; on en mange, après quoi la belle-mère passe à sa bru le vin pour se rincer la bouche ; celle-ci le prend et s'incline, la belle-mère également. Elles s'asseyent et offrent le vin, puis ayant vidé la coupe, la belle mère remet le verre sur le plateau et la mariée va le mettre au milieu du fang (ce devrait être les serviteurs et servantes qui font cela mais comme la belle mère lui a, elle-même, donné le vin pour se rincer la bouche, la belle-fille met elle-même le verre de côté.)

Avec ce dîner finissent les cérémonies du mariage.

C. de Harlez.

(1) Ce mot désigne ce qui reste après qu'on a mangé ; il doit toujours rester quelque chose. Quand le beau-père a diné, la bru mange ses restes, c'est la régle. Ici le beau-père s'y oppose parce que sa bru n'a pas encore pris sa place dans la maison, elle est encore considérée comme un hôte. Elle fait sa part des rites et cela suffit, le beau-père agit autrement. La daupe est la partie essentielle, l'amphitryon l'assaisonne pour faire honneur à son hôte ; y manquer ce serait lui manquer. C'est pourquoi il assaisonne de nouveau ce qui reste. La belle-mère, elle ne témoigne que de son affection, de sa parenté. C'est pourquoi elle laisse manger ses restes à sa bru. T. K. ; K. T. Ce que le beau-père assaisonne ce sont les restes de la belle-mère (*Sou*).

NOTES SUR LES

INSTITUTIONS ATHÉNIENNES

JUSQU'AUX GUERRES DU PÉLOPONNÈSE D'APRÈS ARISTOTE (1).

(2me ARTICLE)

LA RÉFORME DE SOLON.

Dracon n'avait rien fait pour soulager la misère du peuple : les dissensions entre les nobles et le démos gardaient toute leur violence. Solon fut chargé d'y mettre un terme et le premier, il se fit le champion du peuple πρῶτος.... τοῦ δήμου προστάτης.

Aristote caractérise l'esprit général de la réforme de Solon, par plusieurs citations de ses poésies : Plutarque nous les avait déjà fait connaître pour la plupart ; la Politeia contient cependant plusieurs vers jusqu'ici ignorés.

Aristote esquisse d'abord ses *réformes économiques* et sociales : suppression de l'hypothèque personnelle, suppression des dettes tant privées que publiques (χρεῶν ἀποκοπάς... καὶ τῶν ἰδίων καὶ τῶν δημοσίων) cette dernière mesure s'appelle la seisachtie. Il cite encore comme mesure démocratique, l'augmentation des mesures, des poids et de la monnaie. La mine, dit-il, qui comprenait 70 drachmes (Plutarque dit 73) en comprit cent.

L'on se souvient que du temps de Plutarque déjà, beaucoup d'auteurs faisaient consister la seisachtie dans cette réforme monétaire : le débiteur d'une mine suivant l'ancien taux, obtient par la refonte des monnaies une réduction de 30 %.

D'autres entendaient l'ἀποκοπή des dettes comme une suppression radicale de celles-ci.

La Politeia affirme qu'il y eut suppression ; car décrivant l'impression produite par la réforme, Aristote remarque que pauvres et riches furent déçus non pas parce que le peuple

(1) ΑΘΗΝΑΙΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ. Edition Kenyon. Londres 1891.

avait espéré une suppression complète, mais parce qu'il avait espéré un partage des biens ᾤετο πάντ' ἀνάδαστα ποιήσειν αὐτον, οἱ δὲ γνώριμοι πάλιν εἰς τὴν αὐτὴν τάξιν ἀποδώσειν.

La poésie célèbre de Solon, sur la terre qu'il a rendue libre, fortifie le témoignage d'Aristote, comme Plutarque l'a déjà remarqué.

Réforme politique. La division en quatre classes, Aristote le dit expressément, les Pentakosiomédimnes, Hippeis, Zeugites, Thètes, existait déjà, mais Solon leur attribua des droits différents. Seules les trois premières classes peuvent prétendre aux fonctions publiques ; les deux premières sont rendues éligibles à l'archontat. La première seule aux fonctions de ταμίαι (1). La dernière n'est admissible qu'à l'Ekklesia et aux tribunaux : τοῖς δὲ τὸ θετικόν τελοῦσιν ἐκκλησίας καὶ δικαστηρίων μετέδωκε μόνον.

Solon ne toucha pas aux anciennes tribus : « les *tribus*, dit Aristote, étaient au nombre de quatre, comme auparavant et il y avait quatre phylobasileis. Chaque tribu était divisée en trois trittyes et 12 naucraries dans chacune, et à la tête des naucraries, l'autorité établie était les naucrares, préposés aux recettes et aux dépenses ». Ce passage est important ; les naucraries répondent donc aux dèmes de Clisthènes, mais si elles sont des subdivisions locales, les divisions supérieures, trittye et tribu, sont donc aussi locales. Les quatre tribus étaient cependant divisées également en trois phratries, chaque phratrie en 30 gené, chaque genos comprenant 30 hommes suivant le fragment bien connu de la Politeia. Ces deux textes ne sont pas faciles à concilier, d'autant moins que les fragments de la Politeia, cités à la fin de la présente édition, donnent trittye et phratrie, comme deux termes synonimes.

Que la tribu fut à l'époque de Solon une unité géographique, cela ne me paraît pas contestable.

(1) Aristote fixe à 200 et non à 150 médimnes le revenu des Zeugites. Boeckh a calculé la valeur d'une propriété rapportant 500 médimnes à un talent ; une propriété rapportant 300 méd. vaudrait 3600 drachmes ou 36 mines d'Eubée ; il y aurait donc eu une augmentation sensible du cens d'éligibilité à l'archontat, tel que le fixa Dracon ; il était alors de 10 mines, lesquelles valaient 20 % ou 30 % au moins de plus que celles d'Eubée, ou qui équivalaient à 1300 drachmes d'Eubée.

Pour le genos, aucun témoignage n'affirme ce caractère géographique ; il est d'ailleurs peu admissible. Il est impossible de méconnaître dans le genos le caractère de consanguinité qui apparaît aussi dans la gens. Genos et gens sont issus de la famille. Ils représentent les communautés villageoises d'où sont sorties les cités, en Grèce et à Rome et d'une façon générale, chez les peuples indo-européens.

Pour la phratrie, nous avons le choix : elle est une unité géographique et trittye est synonime de phratrie ; ou la phratrie n'est qu'un groupement de genê, sans rapport avec le sol et la synonimie n'existe pas.

On pourrait essayer de concilier ces deux façons de voir : la phratrie est une association de plusieurs genê. Il est difficile de dénier tout caractère familial à la phratrie, dont le nom même exprime l'idée de famille, la communauté d'origine. Ce caractère fut le seul que posséda d'abord la phratrie.

Mais plus tard, la phratrie a subi certaines modifications ; elle a été primitivement l'association spontanée de plusieurs genê, qui se sont groupés suivant leurs relations de famille : elle devient une association d'un caractère politique ; l'État a respecté l'élément premier, le genos ; mais il a pris la phratrie comme un cadre qu'il a régularisé, en y faisant entrer le chiffre fixe de 30 genê et en reportant sur le sol cette division en phratries.

La phratrie, unité géographique, sert en même temps de cadre à un certain nombre de genê : à un moment donné, le besoin naît de sous-diviser la phratrie en tant qu'unité géographique ; le genos ne peut servir de base à cette sous-division, parce qu'il n'est pas suffisamment lié à une portion déterminée du territoire, ou parce que les territoires qu'il occupe sont de grandeurs trop différentes et ainsi s'introduit un nouveau principe de division géographique, la naucrarie.

La phratrie en tant qu'association de famille se divise en genê ; en tant qu'unité géographique elle se divise en naucraries.

La réforme de Clisthènes s'explique alors comme suit : Clisthènes supprime les quatre tribus ; en effet à une ancienne division géographique, il en substitue une autre ; il laisse subsister les phratries, en tant qu'associations privées et religieuses ; il les supprime en tant que divisions du sol ou plutôt

depuis sa réforme, trittye et phratrie cessent d'être des termes synonimes.

Il y aurait à prendre une autre position ; rejeter purement et simplement la synonimie de phratrie et de trittye ; mais la difficulté serait alors reportée sur la tribu ; celle-ci est une unité géographique : quel rapport a-t-elle alors avec la phratrie, association de genê ? Comment en comprend-elle trois ? Cette difficulté est tournée dans la première opinion, puisque nous attribuons à la phratrie, outre son caractère familial, un caractère géographique, qui lui permet d'entrer dans la tribu comme sous-division.

Et ainsi se comprend comment la tribu est en rapport avec le genos ; la tribu divise le sol ; mais elle ne le divise que pour les gennètes. Pour être citoyen, pour être inscrit dans une tribu, il faut être inscrit dans un genos et dans une phratrie.

Elections. J'ai déjà parlé du système d'élection des archontes, lequel consiste en un mélange du libre choix et du choix par le sort. Qu'en est-il des autres magistratures ? Il est permis de croire que le sort intervenait également pour la désignation des titulaires ; je renvoie au texte cité plus haut : après avoir parlé de l'élection des archontes, il donne la preuve qu'on rendit les magistratures éligibles par le sort, d'après les classes, c'est la loi relative aux tamiai et plus loin, § 47, il y revient : il y a, dit-il, dix tamiai d'Athênê, tirés au sort, un dans chaque tribu, parmi les pentakosiomédimnes, d'après la loi de Solon.

Plus loin encore, § 61, il dit parlant de son époque, on élit χειροτονοῦσι, toutes les magistratures militaires τὰς πρὸς τὸν πόλεμον ἀρχὰς ἁπάσας et il spécifie « les stratéges, autrefois un de chaque tribu, maintenant indifféremment dans toutes les tribus ». Il est certain que dès l'époque de Solon, cette exception à la règle générale en matière d'élections existait. Comme on le voit, en ce qui concerne les élections, Solon innove ; son système est beaucoup plus démocratique que celui de Dracon. Dracon avait introduit le sort pour le sénat et les magistratures inférieures : Solon l'applique, en le combinant avec le libre choix, aux magistratures supérieures et notamment à l'archontat.

Ces données de la Politeia s'écartent de celles de la Politique : ici, Aristote (II. 12) écrit, je résume, que Solon fit une

constitution mixte : l'aréopage oligarchique, le choix des magistratures aristocratique, les tribunaux démocratiques. Solon, affirme-t-il, ne changea rien ni à l'aréopage, ni au choix des magistrats, mais il appela tous les citoyens dans les tribunaux, τὰ δικαστήρια ποιήσας ἐκ πάντων. Le rôle si important des tribunaux populaires perdit Athènes ; mais Solon ne peut être rendu responsable des conséquences éloignées de sa réforme ; ici les idées des deux ouvrages concordent, car la Politeia signale fréquemment comme cause de la décadence d'Athènes, l'extension des attributions de la Héliée, surtout depuis l'institution de la solde et le développement de la puissance maritime. La Politique continue : Solon a voulu donner au peuple les droits indispensables pour qu'il ne tombe pas dans la servitude, le droit de choisir les magistrats et de les rendre responsables, εὐθύνειν. Il donna toutes les magistratures aux citoyens éminents (ou nobles γνωρίμων) et riches, aux Pentakosiomédimnes, aux Zeugites et à la troisième classe, aux Hippeis ; la 4e classe n'avait accès à aucune fonction.

La liaison des idées (1) dans ce passage est difficile à saisir : on ne voit pas trop comment s'accorde le début, où il est dit que Solon ne changea rien à l'élection des magistrats mais voulut τὸν δὲ δῆμον καταστῆσαι en appelant tous les citoyens dans les tribunaux, avec la fin où il est dit que Solon donna au peuple deux droits essentiels, τὸ τὰς ἀρχὰς αἱρεῖσθαι καὶ εὐθύνειν.

D'autre part, la Politeia dit positivement que le système électoral de Solon était nouveau.

La Héliée. Dans la Politeia, Aristote énumère les trois grandes réformes politiques de Solon, la principale est la suppression des dettes, ensuite τὸ ἐξεῖναι τῷ βουλομένῳ [δικάζεσθαι] ὑπὲρ τῶν ἀδικουμένων (cfr. Plut. 18) mais celle qui donna le plus de puissance à la foule ce fut ἡ εἰς τὸ δικαστήριον ἔφεσις et il

(1) Aristote Pol. III, 6, donne lieu à la même difficulté : τὸ δὲ μὴ μεταδιδόναι μηδεμιῶν ἀρχῶν φοβερόν........ λείπεται δὴ τοῦ βουλεύεσθαι καὶ κρίνειν μετέχειν αὐτούς (les pauvres, la foule) διόπερ καὶ Σόλων καὶ τῶν ἄλλων τινὲς νομοθετῶν τάττουσιν ἐπί τε τὰς ἀρχαιρεσιάς καὶ τὰς εὐθύνας τῶν ἀρχοντων, ἄρχειν δὲ κατὰ μόνας οὐκ ἐῶσιν.

V. un article de Niemeyer ; Neue Jahrb. f. Phil. et Paedag. 1891. L'auteur cherche à montrer qu'il n'existe pas de contradiction entre les deux écrits d'Aristote, notamment en ce qu'il dit de la réforme de Solon.

explique son idée ; maître du vote, le peuple le devient du gouvernement car les lois n'étant pas absolument claires, les tribunaux sont appelés à prononcer sur tous les intérêts publics et privés : Solon aurait même d'après quelques-uns rendu les lois peu claires, pour que le peuple fût maître du jugement.

Et Plutarque (Solon 18) après avoir énoncé les seuls droits des Thètes, συνεκκλησιάσειν και δικάζειν continue : « au commencement cela parut peu important, mais plus tard devint très considérable, parce que la plupart des contestations venaient devant les juges, car de toutes les causes qu'il fit juger par les magistrats, ὁμοίως καὶ περί ἐκείνων εἰς τὸ δικαστήριον ἐφέσεις ἔδωκε τοῖς βουλομένοις et il rapporte la même anecdote qu'Aristote sur l'obscurité voulue des lois.

La Politeia attribue donc d'une façon très nette comme l'avaient déjà fait la Politique et Plutarque, l'institution de la Héliée à Solon.

Mais comment fonctionnait-elle ? que faut-il entendre par l'éphésis ? C'est le droit d'appel. En quelles matières, Solon accorde-t-il l'appel ? L'appel, dit Plutarque, est de droit contre toutes les sentences des magistrats, mais il est plus vraisemblable que l'appel en ce qui concerne les δίκαι, au sens strict, les affaires d'intérêt privé qu'ils s'agissent d'affaires civiles ou de délits réputés privés n'était accordé que dans les affaires d'une certaine gravité. Quoi qu'il en soit, cette juridiction en 2[de] instance se transforma en juridiction de 1[re] et seule instance, par les mêmes causes qui modifièrent à Rome la juridiction des comices (1).

Mais dès son institution, la Héliée fut compétente, en premier et unique degré, pour les nombreuses γραφαί, pour les affaires réputées publiques, délits politiques et délits qui n'atteignent pas directement l'état (2). L'une des caractéristiques des γραφαί est qu'elles peuvent être intentées par tout citoyen même s'il n'a pas été personnellement lésé par le délit.

(1) La juridiction de la Héliée en degré d'appel a été souvent affirmée et souvent contestée ; on trouvera un aperçu de cette discussion dans Meier et Schömann, Der attische Process (éd. Lipsius) introd.

J'ai suivi ici dans l'ensemble, Schömann, Gr. Alterth. 2[e] éd. p. 494.

(2) « Les plaintes dont l'objet est la lésion d'un intérêt non-individuel sont de deux sortes : ou bien la lésion atteint l'individu directement, l'état indirectement, ou bien elle atteint l'état directement, l'individu indirectement (Meier et Schömann, o. c. p. 197).

Parmi ces γραφαί, il faut ranger celles qui tendent à rendre responsables les magistrats pour les faits de leurs fonctions (εὐθύνη, προβολή).

Auparavant toutes ces causes avaient été portées devant l'aréopage : Solon permit de les porter devant la Héliée, suivant une procédure plus simple et plus régulière. Il réserve à l'aréopage les cas les plus graves et dès ce moment peut-être, l'idée d'une procédure exceptionnelle s'attache à la notion de l'eisangelie.

Ce qui précède éclaire je pense, le passage tout à l'heure cité de la Politeia, τὸ ἐξεῖναι τῷ βουλομένῳ [δικάζεσθαι] ὑπὲρ τῶν ἀδικουμένων ou comme dit Plutarque, Ἔτι μέντοι μᾶλλον οἰόμενος δεῖν ἐπαρκεῖν τῇ τῶν πολλῶν ἀσθενείᾳ, παντὶ λαβεῖν δίκην ὑπὲρ τοῦ κακῶς πεπονθότος ἔδωκε.

En d'autres termes, Solon accorde à tous les citoyens le droit de plainte devant la Héliée pour toutes les affaires publiques, délits publics et politiques, même s'ils n'ont pas été personnellement lésés. Ce droit de plainte s'exerce spécialement contre les magistrats ; c'est l'application la plus précieuse de ce droit de citation directe ; ainsi est organisée d'une façon efficace la responsabilité des magistrats.

La Boulè. Il fit, dit Aristote, une boulè de 400 membres, 100 de chaque tribu. Nous avons déjà vu plus haut que Dracon aurait institué précédemment 401 sénateurs. Solon avait supprimé toutes les lois de Dracon, sauf celles qui étaient relatives au meurtre ; il est donc strictement exact qu'il a établi (du moins rétabli) la boulè. Plutarque nous donne les attributions du sénat : faire le probouleuma pour tous les objets dont l'Ekklèsia aura à connaître.

L'aréopage. Il le chargea comme auparavant de la garde des lois et de la surveillance générale du gouvernement.

Solon maintint l'aréopage dans ses attributions anciennes ; particulièrement l'aréopage pouvait punir les citoyens qui commettaient des fautes, par des amendes et des peines, dont il était le souverain appréciateur ; il faisait verser les amendes dans le trésor public et il n'avait pas besoin de motiver sa sentence ; enfin il jugeait les individus qui s'unissaient contre les intérêts du peuple, ἐπὶ καταλύσει τοῦ δήμου.

L'archontat de Damasias.

Les fragments de la Politeia découverts à Berlin avaient déjà révélé cet épisode absolument ignoré de l'histoire d'Athènes. Nous possédons maintenant un texte plus sûr et plus complet. Le Damasias dont il s'agit est bien celui qui fut archonte en 580 et 581 ; il resta en charge, dit Aristote, deux ans et deux mois et fut chassé de sa charge par force. Damasias était sans aucun doute un précurseur de Pisistrate. Ensuite on se décida à choisir dix archontes, cinq parmi les eupatrides, deux parmi les démiurges, trois parmi les agroikoi (= géomores) et ils gouvernèrent pendant un an après Damasias.

Pisistrate.

Ces changements si brusquement apportés à la constitution de Solon suffisent pour montrer combien les esprits étaient troublés : trois partis se disputaient le pouvoir, les Pédiéens les Paraliens et les Diakriens. Profitant de ces dissensions, Pisistrate s'éleva à la tyrannie. La chronologie de Pisistrate, si difficile et si embrouillée, est fixée par la Politeia avec un soin spécial ; il reste néanmoins encore quelques obscurités.

Clisthènes.

D'abord il partagea tous les citoyens en dix tribus au lieu des quatre anciennes, afin qu'un plus grand nombre participât au gouvernement, ὅθεν ἐλέχθη καὶ τὸ μὴ φυλοκρινεῖν πρὸς τοὺς ἐξετάζειν τὰ γένη βουλομένους.

Cette dernière phrase n'est pas facile à comprendre : M. Kenyon l'interprète en disant que les tribus ayant cessé d'être en relation avec les γένη, il devenait inutile d'entrer dans un examen des tribus pour réviser la liste des γένη: Clisthènes admit dans ses tribus des individus qui n'appartenaient pas aux γένη ; les γένη étaient répartis dans les quatre anciennes tribus et l'on en faisait le recensement tribu par tribu. On ne put plus suivre cet ordre après la création des dix tribus. La qualité de citoyens ne dépendit plus de l'apparte-

nance aux γένη, mais de l'inscription dans un dème. Il divisa le pays, selon les dèmes, διένειμε δὲ καὶ τὴν χώραν κατὰ δήμους τριάκοντα μέρη (κατὰ δήμους = selon l'importance des dèmes, c'est-à-dire qu'il ne divisa pas ce territoire en trente parts égales, mais tint compte moins de l'étendue du territoire que de l'importance des dèmes qui y existaient) en trente parts, dix à Athènes et dans la banlieue, dix dans la Paralia, dix dans la Mesogaia ; il les appela trittyes et par le sort trois trittyes furent assignées à chaque tribu de façon à ce que chacune fut représentée dans chaque circonscription.

Donc, 10 tribus, 30 trittyes ; dans chaque tribu, trois trittyes et dans chaque trittye, un certain nombre de dèmes.

Hérodote v. 69, parlant de la réforme de Clisthènes, avait écrit : δέκα τε δὴ φυλάρχους ἀντί τεσσέρων ἐποίησε, δέκα δὲ καὶ τοὺς δήμους κατένεμε εἰς τὰς φυλάς.

Ce passage, s'il faut le comprendre ainsi, nous donne cent dèmes. Ce nombre, il ne s'agit que du nombre primitif des dèmes, est difficile à maintenir : 10 tribus, divisées en trois circonscriptions principales les trittyes et dans chaque trittye, un nombre de dèmes, selon toute vraisemblance, toujours le même ; s'il en est ainsi, le nombre 100, non divisible exactement par trente tombe.

A la tête de chaque dème, il mit un démarque avec les attributions des anciens naucrares. Les genê et les phratries avec leurs cultes furent conservées, telles qu'elles étaient, pour ceux qui y appartenaient.

Clisthènes introduisit l'ostracisme.

Il institua un sénat de 500 membres, 50 de chaque tribu. Quant aux stratéges ils sont, comme on l'a vu antérieurs à Clisthènes : Aristote note que postérieurement à ce législateur, ils furent choisis suivant les tribus, un par tribu, le polémarque demeurant le chef de l'armée.

Les archontes étaient directement élus. Il est assez remarquable que Clisthènes ait supprimé le tirage au sort qui remontait à Dracon et à Solon. Et le fait de cette suppression peut modifier l'idée qu'il faut se faire du tirage au sort : le tirage au sort passait pour une institution démocratique ; c'est ainsi que l'envisageait Hérodote dans la célèbre discussion politique

de Darius et des autres conjurés, sur la meilleure forme de gouvernement.

Mais le tirage au sort n'est pas seulement démocratique ; s'il a un avantage, c'est celui de faire perdre aux luttes politiques, l'un de leurs principaux prétextes de violences, les élections. C'est en vue de cet avantage que Dracon et Solon l'avaient établi, car on ne peut leur prêter l'absurde préjugé égalitaire qui, plus tard, vit dans ce mode d'élection le moyen d'abaisser tous les citoyens au même niveau.

Clisthènes venait d'élargir considérablement le corps électoral en y admettant les habitants de l'Attique qui n'appartenaient pas à l'ancienne organisation gentilice ; il ne crut pas devoir prendre des précautions contre les abus auxquels les élections pouvaient donner lieu ; il voulut tout au moins faire un essai.

De fait, son système d'élections était plus démocratique que celui de Solon, puisqu'il donnait des droits plus étendus au peuple.

C'est donc l'élection directe qui désigna, contrairement à ce que dit Hérodote, le polémarque Callimaque qui commandait en chef à Marathon.

Aristide et Thémistocle.

La partie de la Politeia qui concerne ces deux grands hommes n'est pas la moins intéressante.

Pour plus de clarté, je résume tous les événements jusqu'à Périclès.

Sous l'archontat de Telesinos (487), il y eut un changement dans le mode d'élection des neuf archontes : ils furent tirés au sort parmi 500 candidats choisis, selon les tribus, par l'Ekklèsia, donc 50 candidats dans chaque tribu.

Après les guerres médiques, l'Aréopage, à cause des services qu'il rendit, rentra en possession de toute son influence.

Aristide et Thémistocle sont cités tous deux; après les guerres médiques, comme προστάται τοῦ δήμου ; l'un s'occupait de la guerre, l'autre des affaires intérieures. Il rappelle la fondation de la ligue de Délos (478) (1) par Aristide.

(1) La date généralement suivie était 476.

Aristide après avoir donné des alliés à Athènes, aurait conseillé au peuple de prendre l'hégémonie sur eux et de quitter les champs, pour habiter la ville. Son conseil fut suivi et les alliés furent dès ce moment traités plus despotiquement.

Grâce aux ressources qu'Athènes tirait de ses alliés et à la prospérité de la ville, elle pouvait nourrir plus de vingt mille hommes ; ἡ μὲν οὖν τροφὴ τῷ δήμῳ διὰ τούτων εγίνετο : pendant 17 ans, après les guerres médiques, le gouvernement resta aux mains de l'Aréopage, mais Ephialte chercha à réduire son influence, d'abord par de nombreux procès qu'il intenta à ses membres. Ensuite sous l'archontat de Conon (462), il lui enleva les attributions qui le faisaient le gardien du gouvernement et il les distribua aux 500, au peuple et aux tribunaux ; il eut dans cette entreprise, Thémistocle, pour associé. Ainsi se trouve fixée une date importante de la vie de Thémistocle et révélée sa participation à la chûte de l'aréopage.

En 457, les zeugites sont admis à figurer parmi les candidats d'où les neuf archontes sont tirés au sort ; auparavant les zeugites n'étaient admissibles qu'aux fonctions inférieures τὰς ἐγκυκλίους, εἰ μή τι παρεωρᾶτο τῶν ἐν τοῖς νόμοις.

Arrêtons-nous d'abord à cette réforme, qui est donc postérieure à Ephialte ; elle se fit la troisième année après sa mort.

Dans tout le traité, n'apparaît nulle part, la mention que les Thètes aient été rendus éligibles à l'archontat. Au ch. 7 on trouve τοὺς δ'ἄλλους θητικόν, οὐδεμιᾶς μετέχοντας ἀρχῆς. διὸ καὶ νῦν ἐπειδὰν ἔρηται τὸν μέλλοντα κληροῦσθαι τιν' ἀρχὴν ποῖον τέλος τελεῖ, οὐδ' ἂν εἷς εἴποι θητικόν.

Il semble donc résulter de ce passage que même du temps d'Aristote, les Thètes n'étaient pas légalement éligibles ; ils l'étaient en fait, en vertu d'une fiction.

Il en avait été de même pour les zeugites avant 457, c'est ce que signifie, sans doute, εἰ μή τι παρεωρᾶτο τῶν ἐν τοῖς νόμοις.

Comme ceci est la dernière mention qui soit faite de l'élection des archontes, résumons les différents systèmes qui lui ont été appliqués 1) Dracon : l'aréopage ; 2) Solon : le sort désigne les neuf archontes parmi les 40 candidats des tribus ; 3) Clisthènes : élection directe par l'ekklésia ; 4) après 487, ils sont désignés par le sort parmi les 500 candidats des tribus ; 5) du temps

d'Aristote, les candidats des tribus sont également désignés au sort.

Que devient la réforme d'Aristide? Plut. Arist. 22 : γράφει ψήφισμα κοινὴν εἶναι τὴν πολιτείαν καὶ τοὺς ἄρχοντας ἐξ Ἀθηναίων πάντων αἱρεῖσθαι.

On avait cru pouvoir faire remonter ce renseignement à Aristote : on voit qu'il n'en est rien. Toutefois les premiers mots κοινὴν εἶναι τὴν πολιτείαν se réfèrent jusqu'à un certain point à notre texte.

Aristide, après les guerres médiques, conseille aux Athéniens de prendre l'hégémonie sur les alliés et de quitter la campagne τροφὴν γὰρ ἔσεσθαι πᾶσι, τοῖς μὲν στρατευομένοις, τοῖς δὲ φρουροῦσι, τοῖς δὲ τὰ κοινὰ πράττουσι, εἶθ' οὕτω κατασχήσειν τὴν ἡγεμονίαν. Ils suivirent ce conseil et prenant le commandement λαβόντες τὴν ἀρχὴν, ils traitèrent les alliés d'une façon plus despotique, à l'exception des Chiiens, des Lesbiens et des Samiens : ils eurent en ceux-ci des gardiens de leur empire, leur permettant de garder leurs constitutions et leur autorité sur leurs sujets καὶ ἄρχειν ὧν ἔτυχον ἄρχοντες et κατέστησαν δὲ καὶ τοῖς πολλοῖς εὐπορίαν τροφῆς, ὥσπερ Ἀριστείδης εἰσηγήσατο et ils procurèrent à la foule l'abondance de la nourriture, comme Aristide le leur avait conseillé ; car il leur arriva de pouvoir nourrir plus de 20.000 hommes à l'aide des tributs, des impositions et des alliés : συνέβαινεν γὰρ ἀπὸ τῶν φόρων καὶ τῶν τελῶν καὶ τῶν συμμάχων πλείους ἢ δισμυρίους ἄνδρας τρέφεσθαι. Suit l'énumération : 6000 juges, 1600 archers, 1200 cavaliers, 400 sénateurs, 500 φρουροί νεωρίων, etc. En outre quand plus tard ils firent la guerre, 2500 hoplites, 20 navires de garde νῆες φρουρίδες — ἄλλαι δὲ νῆες αἱ τοὺς φόρους ἄγουσαι τοὺς ἀπὸ τοῦ κυάμου δισχιλίους ἄνδρας (1), ἔτι δὲ πρυτανεῖον καὶ ὀρφανοὶ καὶ δεσμωτῶν φύλακες ἅπασι γὰρ τούτοις ἀπὸ τῶν κοινῶν ἡ διοίκησις ἦν.

Et il continue : ἡ μὲν οὖν τροφὴ τῷ δήμῳ διὰ τούτων ἐγίνετο ; je résume, pendant 17 ans, après les guerres médiques, l'aréopage garde son pouvoir, la population s'accroit, Ephialte prend en mains la cause du peuple, il réduit les attributions de l'aréo-

(1) Il y a ici une petite lacune : le sens est : les dix navires montés par 2000 hommes tirés au sort et qui allaient recueillir les tribus. *Dix* navires, car l'équipage ordinaire d'une trirème était de 200 hommes. De là 4000 hommes sur les 20 trirèmes d'abord citées.

page. Ensuite la démagogie s'élève ; réforme de 457. Périclès accentue le mouvement démagogique, il institue la solde militaire et la solde des tribunaux.

Aristote nous donne donc d'abord un recensement de la population : il arrive à un total de 19,750 hommes, sans compter les orphelins, etc. Est-ce le chiffre de la population à l'époque d'Aristide ou à une époque postérieure ?

D'après le texte, ἐπεὶ συνεστήσαντο τὸν πόλεμον ὕστερον, il s'agit bien de l'époque des guerres du Péloponnèse ; c'est « au moment où ils firent la guerre, plus tard » qu'il faut ajouter, 2.500 hoplites, aux chiffres précédents pour arriver ainsi au total de 19750 (1).

C'est à la même époque que se rapporte la circonstance de la nourriture distribuée par l'Etat, comme le montre la phrase : ἡ μὲν οὖν τροφὴ τῷ δήμῳ διὰ τούτων ἐγίνετο et Aristote expose la.

(1) D'aprés Philochore (fr. 90, Muller F H G. I 399) les Athéniens reçurent en 445/4 (ol 83.4) un présent de 30.000 boisseaux de blé que leur envoya d'Egypte Psammetichos. Pour faire cette distribution, on révisa la liste des citoyens et l'on trouva 14.240 participants et on raya 4560 personnes inscrites à tort παρεγγράφοι.

Plutarque (Per. 37) est d'accord avec cette donnée, car il fait biffer 5000 individus et le nombre des citoyens est de 14040 ; il faut noter seulement que là où Philochore dit 14240 *participants*, Plutarque dit 14040 *citoyens*.

Le chiffre de Philochore et celui de Plutarque pour 445/4 serait donc en contradiction avec celui d'Aristote qui s'appliquerait à 432.

Car il n'est pas croyable qu'en une dizaine d'années, le nombre des citoyens fût monté de 14.000 à 19.000. Remarquons-le en passant, la loi de Périclès, en vertu de laquelle 5000 noms furent rayés est mentionnée par Aristote et il semblera difficile désormais d'en contester l'existence, comme le fait Duncker (G. d. A. N. F. II p. 100).

Ce qui augmente encore la difficulté, c'est le dénombrement des forces athéniennes, au début des guerres du Péloponnèse, tel que le donne Thucydide (II. 13). Celui-ci arrive à 13.000 hoplites et 16.000 hommes pour les garnisons. (Ces chiffres comprennent, il est vrai, des métèques, mais le nombre des citoyens doit être cependant encore bien supérieur à 19.000).

Il est assez facile de mettre Philochore d'accord avec Thucydide : Philochore parle des participants, il ne donne pas le nombre exact des citoyens.

Quant à Plutarque, il s'est trompé en écrivant citoyens au lieu de participants.

Mais comment mettre Aristote d'accord avec Thucydide ? Il y a là une réelle difficulté, d'autant plus réelle que plusieurs des chiffres d'Aristote mériteraient un examen spécial, par exemple le petit nombre des navires : peut-être la solution est-elle dans ce fait qu'Aristote ne parle que de son époque ou plutôt il ne s'agit que du pied de paix, tel qu'il fut établi après le début de la guerre du Péloponnèse.

suite des réformes entreprises par Périclès et par Ephialte, qui imposèrent cette charge à la Cité.

Le premier pas dans cette voie fut fait par Aristide, nous dit Aristote ; mais il n'explique pas clairement dans quelles conditions.

Après les guerres médiques, la population des champs se porta vers la ville, attirée peut-être par l'éclat des fêtes, par les facilités de la vie, par le luxe qu'alimentaient les tributs des alliés et Aristide contribua, dans quelque mesure, à provoquer cet exode.

La population d'Athènes s'accrut ainsi rapidement et elle commença à s'intéresser de plus près aux affaires publiques. Bientôt son action se fit sentir ; le peuple, d'abord contenu par l'aréopage, voulut gouverner lui-même et sans contrôle ; il voulut jouir des richesses qu'Aristide lui avait procurées et en dernière analyse, peut-être est-ce là le seul fait que l'on puisse invoquer pour représenter Aristide comme un précurseur des démagogues (1).

La Politeia ne nous éclaire pas sur la rivalité d'Aristide et de Thémistocle : Aristide, dit-on souvent, était du parti aristocratique, Thémistocle du parti démocratique. Déjà la réforme que prêtait Plutarque à Aristide cadrait mal avec de prétendus principes aristocratiques : ce que dit Aristote ne convient pas mieux à un conservateur et d'autre part Thémistocle, associé à Ephialte dans sa lutte contre l'Aréopage, ne peut pas plus qu'Aristide passer pour un homme de l'ancien régime. Il est probable qu'il faut renoncer à les mettre en opposition dans leurs principes : il n'y a entre eux que des rivalités d'ambition. Comme le remarque Aristote lui-même, jusqu'à la mort de Périclès, Athènes avait accepté la direction des hommes de l'aristocratie ; ce ne fut qu'après Périclès que la démagogie choisit des chefs dans son sein : alors les questions politiques se dégagèrent plus nettement et la prospérité, l'existence même d'Athènes furent débattues entre ceux que l'on appelait les conservateurs et les démagogues comme Cléon.

(1) A la fin de la 1re partie, Aristote énumère toutes les réformes successives de la constitution et il écrit cette phrase : « la septième réforme est celle qui suivit les guerres médiques, τῆς ἐξ Ἀρείου πάγου βουλῆς ἐπιστατούσης ; la huitième est celle qu'Aristide indiqua ὑπέδειξεν et qu'Ephialte acheva en réformant l'Aréopage. »

Mais auparavant, la lutte se concentrait sur un seul point : qui serait le maître? Les hommes issus des plus grandes familles, échauffés par la lutte, se firent souvent illusion sur les conséquences de leurs actes : ils flattèrent le peuple, excitèrent ses passions, contribuèrent à amener la démagogie. Mais ils le faisaient, contre leur gré, et en gardant l'espoir qu'ils sauraient tenir en lisière, le peuple qu'ils élevaient, dans l'intérêt de leur ambition. Aristide et Thémistocle furent sans doute de ces hommes ; ils ne changèrent pas de parti, parce qu'ils n'appartenaient à aucun parti ; ils gardèrent fidèlement leur programme, réduit à un seul article, obtenir le pouvoir et ainsi selon les circonstances, ils servirent le peuple, pour qu'il les servît en retour, ou le négligèrent.

La réforme d'Ephialte (1).

Au sujet de cette réforme si importante, j'ai déjà signalé la date fixée par Aristote : 462, au lieu de 460 (date généralement adoptée, Peter, Zeittafeln), la participation de Thémistocle à cet évènement.

Cette date de 462 est la pierre angulaire sur laquelle il faudra reconstruire toute la chronologie de l'histoire grecque depuis la bataille de Salamine jusqu'aux guerres du Péloponèse.

Peter (ibidem) conformément à l'opinion commune place l'ostracisme de Thémistocle en 471 et sa fuite en Perse, motivée par sa complicité prétendue avec Pausanias en 466 ; de même Clinton (Fasti Hellenici).

Or nous voyons par la Politeia qu'en 462, il était encore à Athènes, sous le coup d'une accusation de Médisme.

Les dates de 472 et 466 reposent spécialement sur Thucydide I, 135-8 et Diodore XI, 54.

471 (archontat de Prasiergos), comme date de l'ostracisme chez Diodore ; avant son ostracisme, il a déjà été accusé par les Spartiates de complicité avec Pausanias. Il est acquitté ;

(1) Il est assez remarquable que la participation de Thémistocle à la réforme d'Ephialte se trouve déjà attestée par divers écrivains : ainsi on lit : Isocrate (Areop. Hypoth. F. O A. 484), sur la foi de la Politeia d'Aristote que Thémistocle (l'éditeur propose de corriger Périclès) αἴτιος ἦν μὴ πάντα δικάζειν τοὺς Ἀρεοπαγίτας.

plus tard dans la même année, il est ostracisé. Pendant que Thémistocle est à Argos, les Spartiates renouvellent leur accusation. Thémistocle s'enfuit chez Admète et de là en Perse. Tous ces évènements sont racontés par Diodore sous l'année 471.

Thucydide raconte les mêmes faits : Thémistocle, ostracisé et résidant à Argos, est accusé de complicité avec Pausanias. De la Molossie, il arrive en Perse, où Artaxerxès régnait depuis peu (Xerxès étant mort en 465, ces mots de Thucydide ont fait fixer l'arrivée de Thémistocle en Perse à 465 ou 464).

Il est bien difficile de concilier ces versions si différentes : si l'on veut suivre la Politeia, il faut placer la fuite en Perse, après 462, ce qui n'est pas en désaccord avec Thucydide, car en cette année, Artaxerxès était encore « depuis peu » sur le trône. En 462, Thémistocle était à Athènes et l'accusation de médisme qui pesait sur lui le déterminait, dans l'intérêt de sa défense, à travailler de commun accord avec Ephialte contre l'aréopage.

Après 462, il serait ostracisé, ce qui est assez étrange, puisque sa politique venait de triompher ; mais il faut bien le supposer ainsi pour rester d'accord avec Thucydide. Pendant son séjour à Argos, il serait accusé et quitterait la Grèce.

M. Kenyon fixe comme suit, les évènements : 462, accusation de médisme et réforme de l'aréopage ; 461, ostracisme ; 460, départ pour la Perse.

Je ne vois pas la nécessité d'échelonner sur trois années ces trois évènements ; à la rigueur on pourrait les cantonner tous dans une seule année, comme 462 ou au moins dans deux années, 462 et 461, on gagnerait ainsi de l'espace pour les évènements subséquents.

Mais revenons à la réforme d'Ephialte : en quoi consista-t-elle au juste d'après Aristote ? Il ne le dit pas : les intrigues d'Ephialte et de Thémistocle aboutirent au but qu'ils avaient eu en vue : περιείλοντο ἀυτῶν τὴν δύναμιν. Cette même année, Ephialte fut mis à mort (δολοφονηθεὶς) par Aristodikos de Tanagra (1).

(1) Antiphon : or. de caede Herodis (Or. attici I. 34) dit : Αὐτίκα Ἐφίαλτην τὸν ὑμέτερον πόλιτην οὐδέπω νῦν εὕρηνται οἱ ἀποκτείναντες

Plutarque (Périclès) cite cet endroit d'Aristote pour justifier Périclès de l'accusation d'avoir participé à l'assassinat d'Ephialte.

ἡμεν οὖν τῶν Ἀρεοπαγιτῶν βουλὴ τοῦτον τὸν τρόπον ἀπεστερήθη τῆς ἐπιμελείας.

L'aréopage perdit donc son influence. Thémistocle contribua à la lui ravir dans l'intérêt de sa sécurité personnelle : était-il donc justiciable de l'aréopage ? Nous avons vu que depuis Dracon, cette assemblée était compétente pour l'eisangelie.

Plus tard, bien après Dracon et Solon, l'eisangelie est « une procédure extraordinaire dirigée contre un crime extraordinaire » (1). Il y a plusieurs cas d'eisangelie ; mais le principal est celui d'un crime grave contre l'Etat, conspiration contre les institutions, trahison, mauvais conseils donnés par un orateur.

La Politeia en parle au § 45 : l'eisangelie pouvait être intentée, est-il dit, par des particuliers contre les magistrats du chef de μὴ χρῆσθαι τοῖς νόμοις.

L'eisangelie se poursuivait suivant une procédure spéciale, devant la boulè avec appel aux tribunaux, ou directement devant ceux-ci ou même devant l'ekklèsia.

Du temps de Dracon, l'eisangelie n'avait pas sans doute ce caractère d'une procédure toute exceptionnelle, dans des cas extraordinaires : l'aréopage était la juridiction ordinaire pour juger les crimes contre la sûreté de l'Etat : Solon, dit la Politeia, le chargea de juger ceux qui conspiraient la ruine du Dêmos, ἐπὶ καταλύσει τοῦ δήμου. Ce n'était pas là à proprement parler une innovation, car plus tard la κατάλυσις etc. est précisément l'un des cas de l'eisangelie. Solon ne faisait donc que confirmer la compétence judiciaire de l'aréopage en ces matières ; mais en même temps, pour certains crimes, qui jusque-là avaient pu faire l'objet d'une eisangelie, il instituait les jurys populaires ; il diminuait et fixait la compétence de l'aréopage ; peut-être la réduisait-il déjà aux cas les plus graves des crimes contre l'Etat.

L'aréopage, nous dit encore à plusieurs reprises la Politeia, exerçait une mission générale de surveillance sur les citoyens ; ce n'est pas là une deuxième attribution distincte de la première : celle-ci rentre dans cette mission de surveillance.

(2) Voir sur l'eisangelie, dont je ne donne ici qu'une notion générale Meier et Schömann o. c., p. 314.

La juridiction de l'aréopage contre les magistrats ou les citoyens, pour les crimes contre l'Etat est le cas le plus grave où s'exerce cette mission. De là la mention qui en est faite et les détails qui nous sont donnés.

Enfin la Politeia nous a fait connaître une dernière attribution, la garde des lois. Comment s'exerçait cette attribution? Ici encore peut-être sommes-nous de nouveau devant une application spéciale du droit général de surveillance, du pouvoir disciplinaire de l'aréopage : celui-ci portait toute son attention sur l'exercice du pouvoir législatif et contre les auteurs de projets de loi, qui n'avaient pas son agrément, il édictait des peines plus ou moins graves. Si cette explication est exacte, il n'est pas vrai de dire que l'aréopage casse les lois ; mais il a, ce qui dans ses conséquences revient au même, le droit de punir les auteurs des lois ou même les citoyens qui veulent s'en prévaloir.

C'est donc un pouvoir tout-à-fait indéterminé que celui de l'aréopage. Son autorité plane au-dessus de celle du peuple et de ses délégués ; elle atteint le magistrat comme le simple citoyen ; elle frappe le particulier dont la conduite froisse la morale ou les anciens usages, le fonctionnaire qui s'écarte des lois ou qui veut suivre une voie indépendante, l'auteur d'une proposition que l'aréopage désapprouve. L'aréopage est le tuteur de la cité dans tous les actes de la vie publique et de la vie privée.

Thémistocle, comme tout autre citoyen, était son justiciable ; il enleva, sans aucun doute, et en tout premier lieu, à l'aréopage son pouvoir judiciaire et disciplinaire en ce qui regardait son cas particulier ; mais Ephialte et lui ne s'en tinrent pas là ; Thémistocle était justiciable de l'aréopage, parce qu'il se trouvait dans l'un des cas, où l'eisangelie pouvait être intentée ; mais, nous l'avons vu, la compétence en matière d'eisangelie n'est qu'une des faces du pouvoir général et indéterminé de l'aréopage, de sa mission si étendue de surveillance. Ephialte réduisit sensiblement cette mission, Périclès acheva son œuvre, sans que nous connaissions les détails.

Ils affranchirent donc les citoyens et les magistrats de la gênante tutelle d'une assemblée, qui avait le droit de punir sans le devoir de motiver ses sentences.

Les réformes antérieures avaient préparé cette déchéance de

l'aréopage. L'ostracisme était déjà dans les mains du peuple, un droit de censure, lequel faisait jusqu'à un certain point double emploi avec le pouvoir disciplinaire de l'aréopage.

Solon, ai-je dit, avait accordé aux citoyens le droit de citation directe devant la Héliée pour les délits publics. Il avait réservé à l'aréopage l'eisangelie, c'est-à-dire la connaissance des crimes les plus graves contre la sûreté de l'état ; il avait d'une façon générale maintenu sa mission de surveillance. D'autre part, dès son époque, chaque citoyen, par le droit d'intenter un certain nombre de graphai, se trouvait investi en partie du moins de cette mission ; ce droit cependant était limité, placé sous le contrôle de l'aréopage.

Ainsi il faut probablement faire remonter à Solon la graphê paranomôn (1), qui avait pour conséquence de restreindre le droit d'initiative. Les graphai, qui avaient trait à des intérêts lésés de l'Etat, existaient déjà tout au moins en partie.

Depuis Solon, les pouvoirs publics comme les simples citoyens, avaient donc deux tuteurs, l'un à pouvoirs illimités dans l'aréopage, l'autre à pouvoirs plus ou moins étendus, dans chaque citoyen.

Ces deux tuteurs se faisaient concurrence ; le second était lui-même sous la tutelle du premier. Il fut affranchi par les réformes d'Ephialte et de Périclès ; en outre ses droits furent probablement élargis ; de nouvelles graphai, au fur et à mesure que les idées juridiques se développaient, furent créées et pour les cas qui n'étaient pas prévus ou dont la gravité semblait réclamer une procédure spéciale, il y avait l'eisangelie.

Ainsi à partir de ces réformes, les graphai devinrent plus nombreuses et plus fréquentes ; les jurys populaires siégèrent plus souvent, dans plus de cas ; ils gagnèrent tout ce que l'aréopage perdit.

Les tribunaux ne profitèrent pas seuls de cette réforme : comme le dit Aristote, une partie des attributions de l'aréopage fut également accordée aux 500 et à l'ekklésia ; en d'autres termes, ces deux pouvoirs furent affranchis du contrôle de l'aréopage et purent dorénavant se mouvoir librement.

(1) Plusieurs historiens préfèrent la faire instituer après la réforme d'Ephialte Düncker : N. F. I.

PÉRICLÈS.

Après la réforme d'Ephialte, le mouvement démagogique s'accentua : les modérés n'avaient pas de chef influent ; Cimon qui était à sa tête était encore trop jeune et il entra tardivement dans la vie politique. En outre, les guerres, mal dirigées, firent périr un grand nombre de citoyens. Le parti conservateur fut déconsidéré ; le parti démagogique prit le dessus et fit la réforme de 457 pour l'élection des archontes. En 453, sous l'archonte Lysicrate, on rétablit les trente dikastai, οἱ καλούμενοι κατὰ δήμους. Enfin, en 451, Périclès fit voter que seraient seuls citoyens ceux qui seraient issus ἐξ ἀμφοῖν ἀστοῖν.

Ce résumé du chap. 26 appelle quelques remarques chronologiques ; Ephialte fait sa réforme en 462 et meurt cette même année ; Périclès, semble-t-il, ne prit point à la réforme une part importante ; la première circonstance, où, jeune encore, (ch. 27) il s'était fait connaître, avait été l'accusation qu'il avait soutenue contre Cimon, après une de ses campagnes ; la première réforme qu'il fit voter fut celle de 451. Ensuite au ch. 27, Périclès est représenté comme instituant la solde militaire à l'occasion des guerres du Péloponnèse (432). Périclès, ajoute Aristote, institua la solde des tribunaux, comme une mesure démagogique contre la générosité de Cimon. L'ordre chronologique des réformes de Périclès ne paraît pas rigoureusement suivi ; la dernière doit être placée parmi les premières puisque Cimon mourut en 449.

Mais nous n'avons encore aucune indication sur le moment où Périclès entra sur la scène politique : on aura remarqué qu'il n'est pas cité à l'occasion de la réforme de 457 ; la suite des faits, telle qu'elle est indiquée par Aristote, laisse croire qu'il y eut un certain intervalle entre la mort d'Ephialte et l'arrivée de Périclès aux affaires. La date de 457 me paraît être un terminus post quem : Thucydide nous apprend que Périclès commanda dans une expédition dans le golfe de Crissa, 454 ; l'heureux succès de son expédition lui valut peut-être sa popularité.

Il faudrait maintenant fixer la date de l'accusation contre Cimon. D'après Plutarque (Cim. 14), elle vient après l'expédi-

tion de Thasos. C'est donc la date de cette expédition qu'il faut trouver. Jusqu'ici on l'obtenait par deux calculs, d'après Thucydide, sur deux bases différentes, mais donnant le même résultat. D'abord l'arrivée au trône d'Artaxerxès (465), car Thucydide fait aborder Thémistocle en Perse peu de temps après cet évènement et durant la traversée (I. 137), il est poussé par la tempête vers Naxos qu'assiégent les Athéniens et plus haut (98-100) il a établi la succession suivante des évènements : défection de Naxos, bataille de l'Eurymédon, défection de Thasos, dont le siège finit la troisième année. Peter (Zeittafeln) date ces trois évènements de 465 et la soumission de Thasos de 463. Ensuite, Thucydide (IV. 102) nous dit que la deuxième fondation d'Amphipolis (437) eut lieu la 29e année après la première, ce qui fait remonter celle-ci à 466 ou 465 et à cette même époque il place la défection de Thasos (I. 100).

Ces deux bases de calcul ne permettent plus d'après la Politeia d'obtenir le même résultat : Si Thémistocle a passé après 462 devant Naxos assiégé, ce siége, la bataille de l'Eurymédon, la prise de Thasos descendent naturellement aussi après 462.

Que nous dit à cet égard la Politeia ? A première vue, elle donne à penser que le déplacement de ces trois faits s'impose.

Après 462, dit-elle, le parti aristocratique manquait de chef ; Cimon était jeune et ne s'occupa que tardivement de politique.

Cimon, trop jeune en 462, pour s'opposer efficacement aux entreprises d'Ephialte, n'a pu commencer encore sa glorieuse carrière militaire : son jeune âge (en 462) ne permet pas de le croire et l'eut-il commencée, il aurait possédé une influence considérable à ce moment.

Mais il faut aller plus loin : si le fils de Miltiade est encore un jeune homme en 462, il n'a pas combattu à Salamine (Plutarque, Cim.) il n'a pas encore pris Eion, ni Skyros.

Ses exploits militaires doivent tous venir après 462 ; mais cette conclusion est peu admissible. En effet, nous lisons dans la Politeia qu'après 462 la direction militaire fut malheureuse. Les stratèges manquaient parfois d'expérience et régulièrement les armées en campagne subissaient de fortes pertes.

Cette critique s'adresserait-elle à Cimon ?

Les victoires de Naxos, de Thasos, de l'Eurymédon la démentiraient singulièrement.

Ensuite de 478 à 462, l'histoire se vide complètement : la ligue de Délos à peine fondée (478) ne ferait rien pour réaliser son programme et d'autre part l'histoire de 462 à 432 s'encombre.

Ces revers dont parle Aristote ne sont-ce pas plutôt, les batailles d'Halieis, Kekryphaleia, la guerre en Egypte, à Egine, etc. (Böckh C. I. G. I. n° 165) ?

Relisons attentivement la Politeia : il n'en résulte pas que la carrière militaire de Cimon commence après 462 : Aristote expose la situation d'Athènes après 462 ; les démagogues prennent le dessus. Le parti aristocratique n'avait pas de chef κατὰ γὰρ τοὺς καιροὺς τούτους ; c'est-à-dire vers ce temps, ce qui ne signifie pas précisément « après 462 », mais indique une époque qui peut parfaitement commencer avant 462.

Donc vers ce temps, le parti aristocratique n'avait pas de chef influent, mais il était dirigé par Cimon jeune encore et qui s'appliqua tardivement à la politique. Le texte permet ce commentaire : les réformes d'Ephialte et les agitations démagogiques qui suivirent furent rendues possibles par la faiblesse du parti aristocratique. Pendant tout un temps, Cimon est trop jeune pour le conduire avec succès ; puis il est absorbé par ses expéditions lointaines. La jeunesse de Cimon et ses absences d'Athènes reprennent leur place avant 462 ; seulement cette même situation, notamment l'indifférence de Cimon pour la politique, se prolonge après 462.

S'il en est ainsi, Thucydide ne s'est-il pas trompé en faisant passer Thémistocle devant Naxos *assiégée ?* Cela est possible, il faut remarquer que dans le récit de Thucydide, un seul détail serait à biffer : celui du *siège*.

Quelque temps après la mort d'Ephialte, Périclès poursuivit les réformes de cet homme d'état. Il réduisit de nouveau, dit la Politeia, les attributions de l'aréopage et il poussa la cité à l'extension de sa puissance maritime.

Il institua la solde militaire et la solde judiciaire. La diobolie, que Plutarque (Per. 9) attribuait à Périclès, ne fut instituée qu'après sa mort, après Cléon, par Cléophon et plus tard encore Callicrates ajouta une troisième obole.

Quant à la solde de l'ekklèsia, elle ne fut instituée qu'après l'archontat d'Euclide par Agyrrhios (vers 390) qui la fixa à

une obole ; Herakleides le Klazomenéien dit ὁ βασιλεὺς la porta à 2 oboles et Agyrrhios à trois.

Périclès, on le voit, sort bien amoindri de la Politeia d'Aristote et Ephialte reprend une place plus importante. Duncker et d'autres la lui avaient déjà rendue, mais ce qui n'était qu'une heureuse hypothèse est maintenant devenu une certitude.

Si la participation de Périclès aux grandes réformes est réduite, d'autre part son rôle politique et son influence sur l'avenir sont justement appréciés.

Aristote indique entre Cimon et Périclès une distinction intéressante : Cimon se comportait en candidat à la tyrannie ; il flattait le peuple, se l'attachait par sa générosité, l'éblouissait par son luxe. Périclès au contraire tourna vers la démagogie. Au fond, tous deux voulaient la même chose, être les maîtres. Les moyens qu'ils employaient étaient également corrupteurs.

Mais Cimon était généreux de ses propres richesses : Périclès le fut des richesses de l'Etat. Il habitua le peuple à regarder la fortune publique, comme sa chose, à attendre de l'Etat, sa nourriture et son plaisir.

Aristote n'est pas un admirateur de Périclès : il exalte son rival Thucydide, qu'il cite en même temps que Nicias et Théramène comme les meilleurs des hommes politiques d'Athènes après les anciens. Sur les deux premiers, dit-il, tout le monde est d'accord ; quant à Théramène, les jugements diffèrent, mais l'opinion d'Aristote lui est tout-à-fait favorable. Il reproche à Périclès sa politique démagogique et le développement de la puissance maritime d'Athènes (Ch. 41 et Ch. 27) : μάλιστα προὔτρεψεν τὴν πόλιν ἐπὶ τὴν ναυτικὴν δύναμιν, ἐξ ἧς συνέβη θαρρήσαντας τοὺς πολλοὺς ἅπασαν τὴν πολιτείαν μᾶλλον ἄγειν εἰς αὑτούς.

C'est là une des idées favorites d'Aristote et la Politique elle aussi y revient souvent : les hommes d'état qui ont poussé au développement maritime d'Athènes l'ont mise sur la pente de la ruine. Il n'est pas juste cependant de leur imputer à crime leurs efforts dans cette direction : ils ont agi, en patriotes, quand ils ont voulu faire leur cité grande et prospère. Il faudrait les condamner sévèrement, s'ils avaient renoncé, alors qu'ils le pouvaient, à pousser Athènes dans la voie du progrès matériel.

Mais ce vaste empire qu'ils donnaient à leur patrie, les

richesses qui affluèrent de tous côtés étaient des présents dangereux et qui apportaient à Athènes un germe de corruption et de mort.

Les citoyens des états antiques se sont amollis et pervertis avec une incroyable rapidité, dès que l'ère de la prospérité matérielle s'est ouverte pour eux. Les vertus anciennes, la simplicité, la frugalité se sont perdues en quelques années ; il s'est formé un prolétariat oisif et exigeant, qui a découvert, dans la politique, une source de profits et s'y est jeté avec d'autant plus d'ardeur que son nombre et sa puissance le rendaient maître de l'Etat.

Les sociétés antiques n'ont pas su franchir impunément le passage de la pauvreté à la richesse ; elles se sont dépouillées de leurs vertus morales et elles sont tombées sous le joug de la multitude.

Les hommes politiques, comme Périclès, ne sont pas responsables de la formation de la crise morale et politique : ce sont les circonstances qui l'ont déchaînée : mais si la décadence à son origine n'est pas leur fait, il faut leur reprocher de n'avoir pas lutté contre le courant, bien plus de s'être laissé emporter par lui et d'avoir encouragé les tendances nouvelles.

Périclès a pu avoir l'illusion que la multitude se laisserait toujours diriger ; mais lui-même n'a-t-il pas dû souvent s'incliner devant les caprices de la foule, qui vont devenir la seule règle des hommes politiques.

Périclès ouvre la liste des démagogues qui menèrent Athènes jusqu'au désastre d'Aegos-Potamos.

Je suis loin, très loin d'avoir épuisé tout l'intérêt que présente l'ouvrage d'Aristote : j'ai volontairement négligé presque toute la seconde partie et dans la première, j'ai passé à coté de bien des controverses. Ce que j'e nai dit suffira, je l'espère, pour permettre au lecteur d'apprécier l'abondance des informations nouvelles que nous possédons, mais, hélas aussi, l'abondance des problèmes qui se posent et qui réclament une solution.

HENRI FRANCOTTE.

ZOROBABEL ET LE SECOND TEMPLE.

(Suite).

B.

Le livre d'Aggée, divisé en deux chapitres, comprend quatre discours qui sont tous datés et dont les trois premiers renferment des indications sur l'œuvre du temple à l'époque du prophète.

Le premier de ces trois discours est daté du *premier jour du 6e mois de l'an II de Darius* (I. 1). Aggée reproche aux Juifs les retards qu'ils mettent à rebâtir la maison de Jéhova. Il leur rappelle les châtiments que cette négligence leur a attirés et les engage à commencer les travaux (I 1-11). — Dociles à la voix du prophète, Zorobabel et Jeschoua, et tout le peuple à leur suite, se mettent aussitôt à l'œuvre ; les travaux commencent le 24e jour du 6e mois (12-15).

Le second discours porte la date du 21e *jour du 7e mois de l'an II de Darius* (II. 1). Malgré les apparences modestes du nouveau temple, le prophète encourage les travailleurs, il prédit à cette maison une gloire plus grande que celle du premier temple (II 1-9).

Dans le troisième discours, *du 24e jour du 9e mois de l'an II*, Aggée commence par proclamer que jusqu'ici le peuple juif, souillé par son infidélité, n'avait rien pu offrir d'agréable à Dieu (10-14). Il rappelle encore une fois les épreuves que Jéhova lui a fait subir au cours des dernières années ; mais il annonce la bénédiction divine à partir de ce jour (15-19).

C'est ce dernier passage que nous avons surtout à étudier.

Aux vv. 15 s. et au v. 18 le prophète invite à deux reprises ses auditeurs à considérer avec attention une certaine période de temps, en leur indiquant comme point de départ *le jour pré-*

sent, le 24ᵉ jour du 9ᵉ mois de l'an II de Darius. Mais au second endroit on trouve en même temps proposé comme point de départ *le jour où le temple a été fondé.* Il est évident que ce jour est mentionné ici comme une date bien déterminée. L'interprétation du passage est donc, comme le lecteur s'en aperçoit, de la plus haute importance pour le sujet que nous traitons. Malheureusement cette interprétation n'est pas exempte d'une sérieuse difficulté. Aggée a-t-il, au v. 18, l'intention d'indiquer une double date, l'une fixée au présent, l'autre dans le passé, comme points de départ distincts pour la revue d'une époque qui vient de finir ? — Ou bien les deux termes, à savoir *le jour présent, le 24ᵉ jour du 9ᵉ mois de l'an II* d'une part, et d'autre part *le jour où le temple a été fondé*, ne constituent-ils qu'une double détermination d'une seule et même date, d'un seul et même point de départ ? En ce cas il faudrait dire que d'après Aggée, le jour où le temple a été fondé est le 24ᵉ jour du 9ᵉ mois de l'an II de Darius. C'est là question que nous avons à résoudre.

Il est certain qu'aux vv. 15 s., le prophète parle d'une ère qui vient de *prendre fin.* « Fixez votre attention, » dit-il, (considérez le temps) « depuis ce jour et en remontant le passé (ומעלה, LXX : καὶ ἐπάνω, Vulg. : *et supra*), depuis le temps où l'on ne plaçait pas encore pierre sur pierre dans le temple de Jéhova, depuis qu'il arrive que venant (1) à un tas de vingt boisseaux on n'en n'a eu que dix, et venant au pressoir pour

(1) C'est ainsi que nous croyons devoir rendre la tournure : מהיותם בא.... — L'infinitif signifie une situation habituelle et la particule מן nous oblige à rattacher aussi ce membre de phrase à שימו לבבכם ; le suffixe nous semble se rapporter à בא, deux fois répété, que nous considérons comme *participe* (= ex quo sunt veniens ad acervum viginti modiorum.... veniens ad torcular....). Nous supposons un aramaïsme analogue à celui dont parle Kautzsch *Gramm. des bibl. Aram.* § 88 ; cfr. *Esdr.* III, 8. C'est au v. 17 seulement, après avoir indiqué au v. 16 la délimitation de l'époque en vue, qu'Aggée expose d'une manière *directe* les épreuves dont elle a été remplie. — Maurer, Hitzig, Reinke, von Orelli, expliquent le suffixe comme se rapportant *aux jours* dont l'idée est impliquée dans ce qui précède ; les deux premiers traduisent : depuis que ces jours sont (?). v. Orelli ajoute que מן est *temporel partitif ;* il expose la signification en ces termes : von ihrem Sein = zur Zeit da diese Tage waren. Keil comprend le suffixe au neutre ; mais des *choses* auxquelles devrait en ce cas se rapporter le suffixe, il n'a pas encore été question !

obtenir cinquante mesures, on n'en n'a eu que vingt : je vous ai frappés de nielle, de rouille et de grêle (dans) tous vos produits, et vous n'êtes point revenus à moi, dit Jéhova. »

Nous voici au v. 18. On donne de ce verset les versions les plus divergentes, suivant la valeur adjugée à certains termes.

Il est des exégètes qui voient au v. 18 une invitation à considérer, non pas une époque qui *finit* au jour présent, mais au contraire une nouvelle époque qui *commence*. C'est ainsi que traduit la Vulgate : Ponite corda vestra ex die ista et *in futurum* (les LXX disent au v. 18 : καὶ ἐπέκεινα, alors qu'au v. 15 nous avons lu : καὶ ἐπάνω). Cette interprétation est adoptée par Reinke (1) ; Hitzig-Steiner (2) y souscrit également, de même que Knabenbauer (3) et Reuss (4).

Mais quand même il faudrait renoncer à trouver au v. 18 un terme fixé dans le passé, nous ne pourrions en aucune manière admettre cette interprétation. Le v. 18 commence exactement comme le v. 15, et en ce dernier endroit il faut traduire sans aucun doute : fixez votre attention depuis ce jour *et en remontant le passé*. Nous savons bien que de soi l'expression ומעלה pourrait avoir la signification de *dorénavant* (1 Sam. XVI 13). Mais il nous paraît contraire aux règles d'une exégèse rationelle de supposer que dans une même apostrophe, simplement répétée à trois versets de distance et où le parallélisme est évidemment voulu, un écrivain ait pu employer un terme comme celui dont nous parlons dans deux sens diamétralement opposés. Malgré les autorités qui soutiennent le sens donné au v. 18 par la vulgate, nous ne pouvons nous empêcher de trouver que le procédé prêté ici au prophète Aggée, serait non seulement en opposition avec le bon goût, mais avec les lois du langage. Hitzig est d'avis que ומעלה « ne fait pas difficulté » à son interprétation. Mais Aggée qui écrit le v. 18 en calquant le début sur ce qu'il vient d'écrire au v. 15, ne devait-il pas sentir que le lecteur allait être naturellement amené à comprendre la formule au v. 18 dans le même

(1) *Der Prophet Haggaï*. Münster 1868, p. 106 s.
(2) *Die zw. kl. Proph.* p. 331.
(3) *Comm. in proph. min.* II p. 204 s.
(4) *Les prophètes*, II p. 337.

sens qu'au v. 15 ? Peut-on douter en conséquence qu'en écrivant la même formule, il n'ait eu en effet l'intention de dire la même chose ? — Au v. 18 il n'y a pas l'ombre d'un indice pour marquer le passage à une idée nouvelle. Le prophète se contente de reprendre, pour inculquer plus vivement ce qu'il vient de dire aux vv. 15-17, l'invitation à considérer attentivement la période écoulée ; il répète une dernière fois son engagement à la fin du v. 18 ; ce verset se rattache intimement aux vv. 15-17. — N'est-ce pas d'ailleurs un étrange langage que l'on prête à Aggée en lui mettant dans la bouche ces pressants appels à bien regarder l'avenir, à partir d'aujourd'hui, à partir du 24e jour du 9e mois, etc., comme si dans l'avenir on pouvait voir quelque chose ?

Les auteurs qui proposent l'explication que nous venons d'entendre, n'allèguent pas tous les mêmes raisons. Hitzig-Steiner, abordant le v. 18, où l'on trouve d'ordinaire, dit-il, une exhortation à considérer le passé, remarque « que du v. 19 il faut bien plutôt conclure que le v. 18 engage à fixer l'attention sur l'avenir. » Voici l'interprétation moyennant laquelle Hitzig trouve cet appui au v. 19. L'interrogation du prophète : *la semence est-elle encore au grenier ?* serait un engagement à semer avec ardeur (*semez donc avec bon courage !*) Mais cette explication est beaucoup trop recherchée. Il devait être difficile aux auditeurs de comprendre les paroles du prophète en ce sens ; les semailles pour les fruits d'hiver étaient à peine *terminées* en ce moment ! Gardons-nous de détourner les mots ou les phrases de leur sens naturel, à moins d'y être obligés. — Pour la suite du verset le commentaire de Hitzig est encore plus embarrassé. Aggée loin d'ajouter un mot pour déterminer le sens de l'interrogation oratoire qu'il vient de produire, se serait permis, pour passer à la proposition suivante, une ellipse supposant la prétendue portée de son interrogation parfaitement claire et explicite : « La semence est-elle encore au grenier ? (*car depuis les semailles*) jusqu'à la vigne, le figuier, le grenadier et l'olivier (*qui*) n'ont pas porté, depuis ce jour je bénis ». Le pronom relatif est également suppléé par Hitzig. — C'est du v. 19 ainsi compris que l'auteur croit devoir conclure que le v. 18 engage à fixer l'attention sur l'avenir. — Nous croyons franchement que son interprétation n'est pas de nature

à faire échec au parallélisme entre le v. 18 et le v. 15. Il n'y a pas le moindre inconvénient à supposer que le troisième membre du v. 19 forme une proposition « abrupte », sans complément exprimé pour le verbe אברך : depuis ce jour *je bénis*. Après l'énumération des malheurs qui avaient frappé le peuple au cours des dernières années, les termes concis et absolus dans lesquels le prophète annonce la bénédiction divine ne sont que la suite naturelle de l'assurance et de la solennité de son langage. Au point de vue du style, on préférera de loin cette construction-là à la phrase longue et pénible que Hitzig veut mettre à la place. Il n'y a donc aucune nécessité de prendre le deuxième membre du verset pour une proposition relative, sauf à suppléer le pronom. Les massorètes et les versions anciennes, ainsi que les exégètes en général, considèrent à bon droit ce membre de phrase comme une proposition absolue. — La version grecque et la vulgate au lieu de וְעַד (*jusqu'à* la vigne,..), ont lu וְעֹד (*adhuc*, ετι), ce qui répond mieux en effet au parallélisme avec le premier membre de phrase.

Reinke donne au v. 19 une interprétation qui ne fait que rendre sa version du v. 18 plus surprenante. Le sens du v. 19, dit-il, est le suivant : non seulement la moisson *mais aussi la cueillette et la vendange ont été jusqu'ici presque nulles*. — Mais ce serait là un parallélisme de plus avec le passage qui précède 15-17 ; et il n'en deviendrait que plus naturel de comprendre le v. 18 dans le sens d'une invitation à passer en revue *l'époque qui vient de finir*. — Nous n'insisterons pas toutefois sur cette considération, parce que pour le v. 19 aussi nous devons nous écarter du commentaire de Reinke, comme le lecteur le verra aussitôt.

Quel est donc en réalité le sens des deux premiers membres du v. 19 ? Les paroles d'Aggée constatent simplement l'état des cultures pour la saison où l'on se trouve. A la fin du 9me mois les semailles pour les fruits d'hiver étaient terminées et ni les arbres fruitiers ni la vigne n'avaient pu jusqu'à ce jour donner des présages pour la cueillette et la vendange prochaines. On se trouvait donc dans l'incertitude la plus complète touchant les résultats de l'année agricole qui venait de s'ouvrir. Or les semailles qui venaient de se faire étaient les premières depuis

que les Juifs étaient sortis de leur coupable inertie dans l'œuvre du temple. C'est ce moment qu'Aggée choisit pour annoncer la bénédiction divine sur les champs, les vignes, les oliviers etc. Mais pourquoi proclamer sur un ton aussi solennel des circonstances que tout le monde connaissait ? Qu'on se rappelle le début du discours d'Aggée. Il ne faut pas perdre de vue qu'au v. 15 le prophète ne fait que continuer une harangue dont la première moitié ne peut rester suspendue sans aucun lien avec la seconde. Aux vv. 11-14 le prophète avait inculqué avec force que les Juifs négligents, souillés par leurs dispositions intérieures, loin de rien gagner au contact des choses saintes, n'avaient pu au contraire que contaminer par leur attouchement les offrandes qu'ils faisaient à Jéhova ; ils souillaient leur pain, leur vin, leur huile et toute autre nourriture. A partir du v. 15 Aggée va annoncer que désormais il n'en sera plus ainsi (notez ועתה au commencement du v. 15). Mais auparavant, pour faire ressortir toute la portée de la bénédiction divine pour le peuple lui-même, il rappelle encore les épreuves qui se sont succédées pendant la période qui vient de s'écouler. Arrivé au v. 19 il annonce que désormais tout sera *renouvelé* ; l'ère des malheurs et de l'aversion divine a pris fin. La semence provenant de la dernière récolte, qui avait encore été sujette à la malédiction, *n'est plus dans les greniers ; aucun arbre, aucune plante n'a porté encore ;* c'est à présent qu'une ère nouvelle va s'ouvrir ; les hommes et les choses seront sans souillure : *depuis ce jour Jéhova bénira !* — Le prophète insiste donc sur les circonstances de la saison, parce qu'il les considère en quelque sorte comme la condition, parce qu'elles sont le point de départ du renouvellement complet de l'ancien état de choses qu'il vient de décrire.

Nous préférons cette explication à celle défendue par Reinke, d'abord parce que l'invitation à repasser en esprit la période de malheur semble définitivement clôturée à la fin du v. 18 par la répétition emphatique de la formule שימו לבבכם. — Peut-on admettre ensuite que le prophète ait lancé à la fin de son discours, sans aucune préparation, l'annonce de la bénédiction divine ? Nous avons exprimé l'avis à l'encontre de Hitzig, qu'il n'y avait aucune difficulté à prendre le dernier membre de phrase (*depuis ce jour je bénis*) comme une proposition com-

plète, sans régime exprimé pour le verbe. Mais il est tout-à-fait invraisemblable qu'Aggée ait énoncé son oracle sans avoir au moins indiqué l'objet de la bénédiction divine. C'est ce qu'il fait d'après nous dans les deux premiers membres du verset 19. S'il n'y avait là qu'une nouvelle description, d'ailleurs parfaitement superflue après les vv. 15-17, de la misère que l'on avait eue à souffrir durant les années précédentes, la bénédiction arriverait d'une manière vraiment par trop abrupte ; il aurait fallu au moins une particule pour la mettre en relation avec ce qui précède ! Au contraire l'interprétation que nous défendons rend très bien compte des tours de phrase employés par le prophète et amène aussi d'une manière très naturelle l'annonce de la bénédiction. La forme interrogatoire dont Aggée se sert au commencement du v. 19 marque le passage à la déclaration que la particule ועתה avait fait pressentir dès le v. 15. Du moment que l'on reconnaît dans les premiers membres du v. 19 un appel à fixer l'attention sur *les circonstances présentes*, la bénédiction promise par Aggée vient pour ainsi dire compléter sa phrase : les champs fraîchement ensemencés, la vigne, le figuier, le grenadier et l'olivier qui ne portent pas encore, c'est eux que Jéhova bénira ! — Remarquons encore que le sens prêté au v. 19^{a-b} par les exégètes qui prétendent y voir une description des misères passées, renfermerait une exagération criante. On conçoit que dans les années de malheur, à la place de cinquante mesures de vin on n'en n'ait obtenu que vingt, etc. (16), on conçoit que la grêle et la nielle aient fait de grands ravages (17), mais les choses ne peuvent être allées au point qu'il ne restât plus même de quoi ensemencer les champs. Qu'est-ce donc que Jéhova aurait eu à bénir ? Pour que l'on pût espérer cinquante mesures de vin et en obtenir vingt, ne faut-il pas que la vigne ait porté ? — Enfin les termes dont le prophète se sert, considérés en eux-mêmes, s'accommodent beaucoup mieux de notre interprétation. Si le prophète en cet endroit avait voulu exposer l'extrême faiblesse des récoltes durant les années maudites, il aurait dit *que les moissons avaient échoué* de même que la cueillette et la vendange ; il aurait demandé, non pas si le grain était *encore* (העוד) dans le grenier, mais si l'on avait *déjà* (העתה) pu l'y mettre.

Nous croyons pouvoir conclure de ces considérations que les premiers membres du v. 19 se rapportent simplement aux circonstances de la saison.

Revenons au v. 18. La raison pour laquelle Reinke refusait d'y reconnaître un appel à repasser en esprit la période écoulée, c'est qu'il n'y voyait indiqué aucun terme *ad quem* dans le passé. Les mots.... למן היום dit-il, ne sont qu'une apposition aux mots qui précèdent. Après avoir indiqué comme point de départ pour la considération attentive de la période qu'il a en vue, la date *du jour présent, le 24e jour du 9e mois*, le prophète ajoute, pour indiquer la raison du changement qu'il annonce pour la période qui commence : *depuis le jour où le temple a été fondé.* — Le 24e jour du 9e mois et le jour où le temple a été fondé, ne feraient donc qu'une seule et même date deux fois déterminée.

Cette manière d'envisager le rapport entre les deux termes en question est défendue non seulement par des auteurs tels que Reinke et Hitzig qui rapportent comme la Vulgate le v. 18 à l'avenir ; on la trouve également chez un grand nombre d'auteurs qui sont d'avis, comme nous, que ce verset se rapporte, aussi bien que le v. 15, au passé. Elle est défendue par Schrader, Stade etc., qui trouvent en conséquence dans ce verset d'Aggée l'attestation formelle du fait que le temple ne fut fondé qu'en la seconde année de Darius.

Cette interprétation est-elle la vraie ? Tout dépend de la question de savoir quelle est la portée de la particule למן dont le prophète se sert en parlant du jour *où le temple a été fondé.* Notre particule a-t-elle, oui ou non, exactement la même valeur que מן, la préposition employée au membre précédent : *depuis* le 24e jour du 9e mois ? Les auteurs dont nous avons parlé le prétendent ou le supposent. C'est le point que nous avons à éclaircir.

Hitzig et Reinke font remarquer que למן n'est pas synonyme de עד ; c'est évident. Mais si למן n'est pas synonyme de עד, il ne s'ensuit pas encore qu'il ait strictement la même valeur que מן ; si le jour où le temple a été fondé, n'est pas formellement présenté comme terme *ad quem*, il ne s'ensuit en aucune

manière qu'il ne faille pas le considérer comme terme *à quo*, *distinct du précédent et fixé dans le passé*. Nous soutenons que les paroles d'Aggée doivent se comprendre au sens que voici : *Animadvertite ab hac die et sursum, a die 24 mensis noni usque inde a die templi fundati* (1). Il faut garder aux deux éléments dont se compose la locution למן leur valeur respective ; la préposition ל signifie la direction de l'esprit vers une époque du passé d'où il est ramené par la préposition מן. Pour examiner la période signalée à l'attention par le prophète, on remonte du jour présent *vers* le passé et l'on redescend *du* terme marqué dans le passé vers le présent.

1° Les auteurs qui nous font remarquer très inutilement que למן n'est pas synonyme de עד, ne pourraient perdre de vue que l'équivalence absolue de la locution למן et de la préposition מן, même là où les deux éléments de la première ne remplissent pas *syntaxiquement parlant* un rôle distinct, est loin d'être manifeste. Ce qui est vrai, c'est que *lemin* renferme la notion générique du *départ d'un point donné* et est généralement susceptible à ce titre d'être remplacé par *min* qui exprime la même notion. Mais ce qui est beaucoup moins certain, c'est que *min* puisse être indifféremment remplacé par *lemin*. Nous avons contrôlé l'emploi de cette dernière locution en vingt-neuf endroits : *Ex*. IX 18, XI 7 ; *Deut*. IV 32, IX 7 ; *Jud*. XIX 30 ; 2 *Sam*. VII 6, 11, 19, XIII 22, XIX 25 ; 2 *Reg*. XIX 25 ; *Is*. VII 17, XXXVII 26 ; *Jér*. VII, 7, 25, XXXII 31, LI 62 ; *Mich*. VII 12 ; *Zach*. XIV 10 ; *Mal*. III 7 ; *Job*. XXXVI 3, XXXIX 29 ; *Est*. I 20, *Esdr*. III 13 ; 1 *Chron*. XVII 10, 17, XXVI 15, XXVII 23 ; 2 *Chron*. XV 13. Dans aucun de ces endroits le point de départ marqué par *lemin* n'est un point *présent* soit dans l'ordre du temps, soit dans celui de l'espace : le point de départ, ou bien n'a aucun rapport avec le temps ou le lieu où se trouve placé celui qui parle et doit par conséquent être simplement envisagé dans sa relation de distance vis-à-vis du terme opposé (2), ou bien, dans la

(1) Cfr. Maurer, in h. l.

(2) P. e. dans l'expression : *depuis* le vieillard jusqu'à l'enfant. — On trouve la particule *lemin* employée dans des formules de ce genre : Ex. 11, 7 ; 2 Sam. 13, 22 ; Jér. 51, 62 ; Zach. 14, 10 ; Est. 1, 20 ; 1 Chron. 27. 23 ; 2 Chron. 15, 13. —

grande majorité des cas, c'est un point considéré comme *distant* vis-à-vis de celui-là même qui parle. C'est là un fait qui a son importance. Nous ne pouvons mieux le mettre en lumière et faire saisir la vraie portée de notre observation qu'en alléguant un exemple. L'idée *a longe, e longinquo*, se rend en hébreu par l'expression מרחוק qui se rencontre dans la Bible une bonne trentaine de fois. Ici le point de départ déterminé par la préposition est évidemment conçu comme éloigné vis-à-vis de celui qui tient le discours ; aussi, conformément à la règle que nous venons d'énoncer, la préposition *min* est-elle ici fréquemment remplacée par *lemin* ; on en trouve plusieurs exemples dans les passages cités plus haut. D'autre part on trouve très souvent aussi des formules où le point de départ est *le présent*, soit pour le temps, soit pour l'espace ; telles sont les expressions מעתה, מפה, מזה ; or ici on ne trouve jamais למעתה ; nous n'avons rencontré aucun exemple de למפה ou למזה.

Ce qui donne à ces constatations une solidité plus grande que n'en comporterait une simple induction tirée de l'usage, c'est qu'elles répondent précisément à la notion suggérée par l'analyse de la particule *lemin*. On dit couramment que *lemin* a la même valeur que *min* ; mais il faut bien que la préposition *le* qui entre dans la première de ces deux locutions, y ait sa raison d'être ! Gesenius se contente d'affirmer que לְמִן signifie autant que ...מִלְ dans les expressions מלפנים, מלמטה, מלמעלה. Cette observation est inexacte, et au reste on rend très bien compte du rôle propre des deux éléments *le* et *min* dans les expressions citées. — Dans *mille*..., la préposition *le* fait d'abord envisager le lieu, le moment ou la chose en vue, comme terme d'une direction ou d'une orientation ; les adverbes formés à l'aide de cette particule impliqueront donc cette notion. La préposition *min* venant s'y ajouter, garde sa valeur ordinaire qui est de signifier *le mouvement à partir d'un point*, ou *la situation dans le temps ou dans l'espace*. — De même dans *lemin*, la préposition *min* doit être considérée d'abord comme déterminant *le point de départ* d'un mouvement ; la particule *le* vient s'y ajouter avec sa valeur habituelle qui sera de signi-

Dans ces endroits celui qui a la parole envisage le point de départ déterminé par *lemin*, en se tenant au point de vue du terme *ad quem*.

fier le point de départ en question comme *terme* d'un mouvement, d'une direction *de la pensée*. — Le rapprochement de *lemin* avec *mille*... ne fait que confirmer notre avis que dans la première de ces deux locutions comme dans la seconde, les deux éléments qui la composent ont leur fonction propre à remplir et que partant il faut en tenir compte dans la détermination précise du sens. — Ainsi s'expliquerait le phénomène que *lemin* ne s'emploie jamais pour déterminer un point de départ considéré comme présent.

Des considérations qui précèdent, il résulte que dans le passage d'*Aggée* II 18, le jour de la fondation du temple *ne peut être le jour présent*, à savoir le 24ᵉ jour du 9ᵉ mois de l'an II de Darius, mais qu'il est nécessairement un jour considéré dans le passé.

2° Si l'on entend dans le texte d'Aggée le jour de la fondation du temple comme identique au jour présent, il ne sera marqué dans le passé aucun terme pour la période que le prophète signale à l'attention. Or on ne conçoit guère, vu l'insistance qu'il met dans son langage, qu'il se soit abstenu de rien indiquer de précis dans cette période. Pourquoi aurait-il répété trois fois la mention du jour présent, non point, ainsi qu'il a été établi plus haut, comme début d'une ère nouvelle, mais comme simple point de départ pour la considération attentive de l'ère qui vient de finir ? Aux vv. 15-16 Aggée parle tout autrement. Après avoir invité les Juifs à considérer le passé en remontant à partir de ce jour, il fixe l'esprit sur les circonstances qui ont été dans le passé la cause de la triste situation, pour le ramener de là vers le présent (מהיותם בא... ...מטרם שום). Le v. 18, parallèle aux vv. 15-16, se comprend très naturellement dans un sens analogue. Il n'est que la répétition emphatique du v. 15, avec une détermination plus accentuée des deux termes entre lesquels la période de malheur est comprise : *ab hac die et sursum... usque inde a* die templi fundati.

Reinke prétend que l'on ne peut ainsi séparer les deux éléments dont se compose la particule *lemin*. Sans doute *lemin* ne forme généralement qu'un seul terme au point de vue syntaxique ; seulement nous avons vu que même alors les deux éléments y ont leur raison d'être et que cette préposition ne peut

servir en notre passage qu'à déterminer un point de départ considéré à distance. — Comment nous prouvera-t-on à présent que dans le texte d'Aggée *le* ne puisse être syntaxiquement séparé de *min*, comme dans la version que nous proposons ? Dans la locution ...מִלְ également, il faut tantôt séparer *min* de *le* comme ayant un rôle propre dans la construction même de la phrase, p. e. *Jos.* III 13, 16 (et ailleurs) : les eaux qui descendent *d'en haut* (מלמעלה) ; tantôt les deux éléments, tout en gardant leur valeur au point de vue de la signification ou de l'idée à exprimer, ne forment cependant qu'un seul terme complexe dans le discours, p. e. *Ex.* XXV 21 : Tu placeras le propitiatoire sur l'arche, *en haut* (מלמעלה). Il en est de même des autres prépositions composées telles que מעל (comparez p. e. *Is.* VI, 6 et *Est.* III 1) etc. A cet égard notre explication n'a pas la moindre peine à se soutenir.

Voici une difficulté plus spécieuse. Comment le jour de la *fondation* du temple peut-il avoir été pris pour marquer le début du temps de malheur ? N'était-ce pas plutôt de l'interruption coupable des travaux que le commencement des épreuves devait être daté ? (1)

Aggée en effet aurait pu, tout en désignant le jour où commença l'ère de malheur, en indiquer la cause d'une manière plus explicite. Il s'en faut toutefois que l'objection soit concluante. La période de malheur, c'est celle durant laquelle les assises de la maison de Dieu étaient là, attendant en vain les constructions que les Juifs intimidés n'osaient ou ne voulaient point entreprendre. C'est pourquoi au v. 15 le prophète décrivait en ces termes la situation dont il fait un reproche aux Juifs : considérez, dit-il, le passé en remontant de ce jour en arrière, depuis le temps *où l'on ne plaçait pas encore pierre sur pierre* dans le temple de Jéhova (c'est-à-dire depuis le premier jour de la période durant laquelle on différa constamment d'élever les murs sur les fondements déjà prêts). Le jour où le temple a été fondé, c'est donc bien dans l'idée du prophète le jour où commença la période de coupable négligence, où l'on abandonna la grande œuvre de la restauration, où l'on cessa de placer *pierre sur pierre* dans la maison de Dieu. L'état dans lequel

(1) Reinke, p. 108.

on laissait les fondements était un blâme permanent à l'adresse du peuple ; le prophète en appelle en quelque sorte à ces fondements eux-mêmes. S'il ne parle pas en termes explicites du *jour où les travaux furent suspendus*, c'est sans doute que le souvenir des hostilités samaritaines qui les avaient fait arrêter, aurait affaibli la force de son accusation. En parlant du *jour où le temple a été fondé* il envisage la période écoulée comme caractérisée par le fait matériel et patent des fondations qui gisaient abandonnées. Depuis qu'elles étaient là toutes prêtes à recevoir l'édifice sacré, les années qui se sont succédées ont été des années de malheur.

3° Notre interprétation n'est pas seulement basée sur la signification de la particule למן et sur le parallélisme qui relie le v. 18 au v. 15 ; tout l'ensemble de la prophétie d'Aggée la réclame. Si le 24e jour du 9e mois est le jour de la fondation du temple et, à ce titre, la date qui marque l'avènement d'une ère de prospérité, que dire du 24e jour du 6e mois ? C'est la date solennellement proclamée (I 15) à laquelle Zorobabel et Jeschoua commencèrent les travaux. C'est le 24e jour du 6e mois que les Juifs ont fini par écouter la voix du prophète, qu'ils sont sortis de l'inaction dont leurs misères avaient été le châtiment ; qu'ils ont posé la condition pour obtenir la bénédiction divine : *Et Aggée... dit au peuple : Je suis avec vous dit Jéhova !* (I 13). Lisez encore les bénédictions prononcées le 21e jour du 7e mois II 4-9. Il est évident que pour Aggée, ce ne fut pas au 24e jour du 9e mois que les Juifs posèrent la condition première pour obtenir la fin des calamités.

On dit que les travaux dont il est question au premier chapitre doivent s'entendre de simples préparatifs, consistant dans l'acquisition de matériaux, le déblaiement du terrain, etc. — Il n'en resterait pas moins vrai que ce fut le 24e jour du 6e mois que les Juifs, d'après Aggée, sont rentrés en grâce auprès de Jéhova ; or de ce chef déjà l'interprétation que nous combattons au ch. II v. 18, est insoutenable.

Mais il y a plus. L'exégèse qui prétend voir au ch. I v. 12 ss. de simples travaux préparatoires est en opposition flagrante avec les textes, et rien ne le prouve mieux que les contradictions où nous voyons tomber ceux qui la soutiennent. « Qui reste-t-il parmi vous, dit Aggée le 21e jour du 7e mois, qui ait

vu *cette maison* dans sa gloire première et à présent comment vous apparaît-elle ? N'est-ce point comme si elle n'était rien à vos yeux ? » (II 3). — Il fallait bien qu'en ce moment il y eût déjà quelque partie visible du nouvel édifice puisque le prophète la désigne aux regards. Dans la suite il continue à montrer au doigt la nouvelle maison de Jéhova : Je remplirai *cette maison* de gloire ; la gloire de *cette seconde maison* sera plus grande que celle de la première (II 7, 9). Ces passages rappellent le v. 8 du ch. V d'*Esdras* où les satrapes annoncent au roi « que la maison de Dieu se construit au moyen de pierres non polies, que l'on place des poutres dans les murs *et que la construction avance rapidement.* » Ceci au rapport du texte araméen du livre d'*Esdras*, se passait au commencement de l'entreprise des travaux sous Darius. Il est absolument incroyable qu'à l'époque où nous placent les vv. 3, 7, 9 du ch. II d'*Aggée*, les fondements n'étaient pas posés, que jusqu'au 24[e] jour du 9[e] mois, on ne s'occupa que de réunir les matériaux, de tailler les pierres etc. Déjà avant cette date on pouvait se rendre compte des dimensions du nouveau temple et de ses proportions modestes en comparaison du temple de Salomon.

« Ces travaux », dit Stade, en parlant des vv. 14-15 du I chap., « doivent s'entendre du déblaiement du terrain. La pose de la première pierre n'eut lieu que trois mois plus tard... » (1) Mais l'auteur n'a pas manqué de sentir lui-même combien une interprétation semblable faisait violence au texte : « ... les progrès *de la construction* (des Baues) », écrit-il un peu plus loin, à propos des v. 4 ss. du ch. II, « étaient bien de nature à inculquer une fois de plus à quel point le résultat obtenu était resté en-deça des prédictions des anciens prophètes et à faire naître au sein de la communauté de sérieuses réflexions. Il se trouvait parmi elle encore quelques vieillards qui avaient vu dans leur jeunesse le temple de Salomon détruit 66 années auparavant et aux yeux desquels *le temple qui était en voie de s'élever* (des neu erstehenden Tempels), comparé à l'ancien, apparaissait comme s'il n'était rien. Mais Haggaï ne permet point que ces pensées s'élèvent dans les esprits ; elles pouvaient être un obstacle pour l'entrain et le zèle *dans les travaux de*

(1) *Geschichte des V. Israël* II, p. 119.

construction (des Bauens). Il prêche au nom de Jéhova le courage à *ceux qui bâtissent* (den Bauenden), ... » (1) etc. — On voit bien que les textes *obligent* malgré tout à admettre qu'avant le 24ᵉ jour du 9ᵉ mois, on faisait autre chose que déblayer le terrain.

Il résulte de ce qui précède qu'au ch. I v. 4, 9, il est question non pas des débris du temple de Salomon, mais des fondements abandonnés du second temple. N'est-il pas clair d'ailleurs qu'Aggée se serait exprimé bien malheureusement en faisant un grief aux Juifs de *l'état de désolation* dans lequel se seraient trouvées les ruines du temple de Salomon? « Et cette maison gît dans la désolation ! » « à cause de ma maison qui gît dans la désolation ! » — Il est bien plus naturel, à ne considérer qu'à eux seuls les vv. 4, 9 du ch. I, d'entendre les reproches du prophète de l'abandon où l'on avait laissé l'œuvre du nouveau temple après que les fondements avaient été jetés. Aussi, lorsqu'au v. 8 il engage les Juifs à commencer les travaux, rien dans ses paroles ne laisse soupçonner qu'il faille encore déblayer le terrain des ruines qui l'auraient encombré : « Allez à la montagne, apportez du bois et bâtissez la maison ! »

Au v. 2 du ch. I Aggée reproche aux Juifs de dire que le temps n'est pas venu de *construire* la maison de Jéhova. Mais il est à peine besoin de remarquer que le langage de ces Juifs peu fervents s'explique aussi bien de leur répugnance à reprendre des travaux suspendus depuis de longues années que d'un refus d'entreprendre les premiers préparatifs. Nous avons constaté que Zacharie, en des passages où il suppose lui-même formellement que les assises du temple sont jetées (IV 9-10, VIII 9) (2), ne voit aucun inconvénient à parler de la construction comme d'une œuvre distincte. Il n'y a là rien d'étonnant ; à sa place tout le monde aurait parlé de même.

E. Reuss accorde que de fait les fondements du temple avaient été posés avant le 24ᵉ jour du 9ᵉ mois ; il est même d'avis comme nous, qu'en l'an II de Darius il ne pouvait s'agir que d'une reprise des travaux. Malgré cela il entend le ch. II v. 18 d'Aggée dans le sens d'une invitation à considérer l'avenir

(1) l. c. p. 124.
(2) Cfr. I, 16 daté du 11ᵉ mois de l'an II.

et partant la triple détermination de dates que nous lisons en cet endroit se rapporte, d'après lui, *au jour présent !* M. Reuss essayait de résoudre les difficultés où il se trouvait ainsi engagé par la remarque suivante : « Le jour, dit-il, où le prophète parle après deux mois de travaux préliminaires (II 1), il a dû y avoir *un fait spécial et notable* dans la reconstruction du temple » etc. (1). Mais Aggée parle d'un fait spécial et notable bien déterminé dont Reuss aurait bien fait de nous indiquer la place dans son système ; il parle du *jour où le temple fut fondé.* Ce jour, dans la pensée d'Aggée, est-ce le jour *présent, le 24e du 9e mois*, ou bien est-ce une date fixée dans le passé ? Dans ce dernier cas l'on ne pourra soutenir que le prophète a en vue l'avenir ; dans le premier, on ne comprend plus qu'en la seconde année de Darius Aggée parle d'une simple reprise des travaux.

Que vient donc faire au v. 18 la date solennellement proclamée du 24e jour du 9e mois, à supposer qu'on doive la distinguer du jour où le temple fut fondé ? Après l'exposé qu'on a lu plus haut il n'est pas nécessaire de recourir à l'inconnu pour en rendre compte. Comme nous l'avons dit, c'est vers cette époque que les semailles des fruits d'hiver étaient terminées et en ce moment les arbres fruitiers ne portaient pas encore. Or les semailles qui venaient d'être faites étaient les premières depuis la reprise des travaux dont Aggée rapporte explicitement la date au 24e jour du 6e mois de l'an II de Darius. C'était bien à cette dernière date qu'avait été posée la condition qui devait amener la cessation des épreuves ; seulement la bénédiction divine, promise déjà alors, ne pouvait sortir son effet qu'à l'égard des fruits dont la récolte *se préparerait* à partir du 6e mois ; la dernière saison avant cette époque avait encore été sujette à la malédiction qui pesait sur toute la période antérieure et en conséquence la vendange et la cueillette qui suivirent le sixième mois avaient encore été malheureuses, mais pour la dernière fois. *Le 24e jour du 9e mois*, alors que les arbres et la vigne ne portaient pas encore, le prophète invite le peuple à repasser en esprit le temps de l'épreuve, depuis le jour où le temple avait été fondé jusqu'aujourd'hui : il n'y a eu que des désastres. Mais à partir de ce jour, où pour la première

(1) *Les Prophètes* II, p. 337.

fois les semailles se sont faites dans les conditions requises pour la bénédiction, la moisson comme la cueillette et la vendange seront abondantes ; à partir de ce jour Jéhova bénit !

C.

La relation araméenne du Ve chap. d'*Esdras* ne demande pas un bien long examen. Ici l'attention est tout d'abord attirée par le v. 16. Il y est parlé en termes explicites de la pose des fondements du temple et qu'y lisons-nous ? Scheschbassar a reçu de Cyrus la mission de rapporter à Jérusalem les vases sacrés et de bâtir la maison de Dieu (14-15). « Alors, poursuit le v. 16, ce Scheschbassar vint poser (אתא יהב) les fondements de la maison de Dieu à Jérusalem et depuis lors jusqu'aujourd'hui l'on y travaille et elle n'est point achevée ».

Le texte araméen porte littéralement : Sch. *vint posa* les fondements ; il est entendu que dans cette tournure le second parfait a la valeur de l'infinitif. Mais il n'est pas moins certain que la même tournure implique, pour l'action signifiée par ce second parfait, plus que le caractère d'un simple but ; elle suppose que cette action a été réellement accomplie, de manière que l'on ne pourrait traduire en français : il vint *pour* poser..., mais qu'il faut traduire : *il vint poser*. — Ici d'ailleurs l'objet même de l'action ne laisse à cet égard subsister aucun doute. Le but de la mission du pecha n'était pas seulement de poser les fondements de la maison de Dieu, mais de bâtir le temple tout entier (15). Il faut donc de toute nécessité entendre la notice du v. 16, de ce qui fut en réalité exécuté par ce personnage. Aussi les versions anciennes traduisent-elles ηλθεν και εδωκεν, *venit et posuit*. M. Kuenen n'hésite pas à traduire à son tour : *vervolgens kwam die Sjesbazzar* en legde *de grondslagen*... (1)

Quand Scheschbassar a-t-il posé les fondements du temple ? Pour les auteurs qui distinguent Scheschbassar de Zorobabel, comme le fait aujourd'hui Kuenen à la suite de Stade, il ne saurait y avoir de doute que ce fut à une époque antérieure à celle où nous sommes placés aux premiers versets du chap. V. Lorsque Zorobabel prit en mains l'œuvre de lá construction du

(1) *Het perzische tijdvak*... p. 10.

temple en la 2e année de Darius, il était lui-même pecha de Juda ; Aggée l'affirme. Les fondements posés par le pecha Scheschbassar (16) auraient donc existé déjà au moment où son successeur supposé, le pecha Zorobabel, commença à bâtir la maison de Dieu (v. 1 suiv.).

Comme on l'a vu au § III nous sommes d'avis pour notre part que Zorobabel et Scheschbassar sont un seul et même personnage. Mais les termes mêmes du v. 16 montrent suffisamment à eux seuls que ce ne sauraient être les travaux des vv. 1 suiv. qui y sont visés. Scheschbassar envoyé par Cyrus vient aussitôt à Jérusalem jeter les assises du temple ; c'est au règne de Cyrus que l'œuvre en question est ici rapportée. Il est évident aussi qu'au rapport des Juifs, il s'est écoulé un temps assez long depuis l'époque où les fondements ont été posés : « depuis lors, ont-ils dit aux satrapes, on travaille à cet édifice et il n'est pas encore achevé ». Ce langage ne se comprendrait pas s'il s'agissait de travaux commencés en l'an II de Darius ; c'était selon toute probabilité vers cette même époque ou peu de temps après que Tattenaï et son collègue étaient venus s'enquérir de la situation. — Nous croyons inutile d'insister ; il est trop clair que le rapport des satrapes place l'œuvre de Scheschbassar sous le règne de Cyrus.

M. Stade le reconnaît. Il est intéressant de constater que ce ne serait plus seulement le récit d'*Esdras* III-IV 1-5, mais aussi la relation araméenne du ch. V qui contredirait sur ce point les prophètes Zacharie et Aggée (1). Après l'examen que nous avons fait plus haut, après ce que nous avons entendu dire à M. Stade lui-même au sujet des travaux mentionnés *Aggée* II 1 ss., il pourrait sembler à la fois plus simple et plus conforme aux données fournies par les deux prophètes, de renoncer à la prétendue contradiction.

Toutefois M. Stade entreprend de montrer qu'entre le ch. V d'*Esdras* et les renseignements qu'il a crus trouver chez Aggée et Zacharie, le conflit est plus apparent que réel. Le récit d'*Esdras* III-IV 1-5 restera donc isolé. — Ecoutons les considérations que l'on fait valoir à l'effet de montrer que le chap. V, d'accord avec le chap. III, est aussi d'accord avec les prophètes

(1) *Geschichte des V. Israël*, II p. 121.

qui doivent cependant rester en désaccord avec le chap. III (1).

Au chap. V les Juifs, en rappelant la mission de Scheschbassar, n'ont eu d'autre but, dit Stade, que d'éviter le soupçon chez les satrapes et le roi, de s'être mis à l'œuvre de leur propre autorité, « ce qui, ajoute l'auteur, avait été réellement le cas suivant les prophètes. Cette impression était écartée du moment que l'on présentait les travaux actuels comme la continuation d'une œuvre déjà entreprise auparavant sous les auspices de l'autorité royale. »

Nous nous arrêtons un moment pour faire remarquer que *l'autorisation* donnée par Cyrus n'est pas seulement supposée au ch. III-IV d'Esdras ; le chap. I la rapporte explicitement ; elle est mentionnée aussi dans la réponse de Darius au ch. VI, une preuve manifeste que l'auteur de la relation araméenne ne voyait pas dans la défense présentée par les Juifs aux vv. 14 ss. du ch. V une simple manœuvre destinée à donner le change aux satrapes et au roi (2). L'auteur la rappelle encore une fois dans son propre récit VI 14 (3). Elle est indiquée assez clairement aussi chez Isaïe XLIV 28 etc. Au ch. II d'*Esdras* 68 s. et VII de *Néhémie* 70 s., il est dit qu'aussitôt après le retour on songea aux préparatifs en vue de la restauration du temple et du culte ; nous signalons particulièrement à l'attention la part prise par *Hattirschatha* aux dons qui sont offerts pour la construction. Il est évident que pour aller ainsi en besogne les Juifs et leur gouverneur devaient se sentir autorisés par le roi à rebâtir le sanctuaire national. Au reste l'édit en faveur du temple était le corollaire naturel de l'acte qui octroyait au peuple Juif la permission de retourner en Judée (4). Si, dans ces conditions, Aggée et Zacharie supposent ou affirment que les Juifs se sont mis à l'œuvre de leur propre autorité, on voit qu'ils se heurtent à bien autre chose que le récit du ch. III d'*Esdras*. Heureusement pour eux les deux prophètes n'émettent en aucune façon l'avis qu'on leur prête. — Il est acquis, croyons-nous, que les Juifs mis en demeure de déclarer « en vertu de

(1) ibid. p. 123.

(2) Lisez la note de Stade *Geschichte*, p. 121.

(3) Sur le nom d'Artahschaschta en cet endroit, vr. plus haut p. 86 ; cfr. Kuenen *Het Perzische tijdv*. p. 18.

(4) Stade l. c. p. 99-100.

quelle autorisation ils bâtissaient cette maison » (v. 3) pouvaient répondre hardiment et en toute vérité qu'ils la bâtissaient en vertu de l'autorisation donnée par Cyrus. Or c'était tout ce qu'il y avait à dire. Ils n'avaient certes aucun besoin d'inventer de toutes pièces un prétendu commencement des travaux sous le règne de ce roi. La preuve, c'est que les satrapes eux-mêmes considèrent l'édit allégué de Cyrus comme la seule chose digne d'attention (v. 17). Il eût été pour eux d'une facilité extrême de découvrir que les travaux n'avaient été inaugurés qu'en l'an II de Darius ! On ne conçoit même pas que les Juifs eussent pu être assez audacieux et assez imprudents pour affirmer qu'une construction à peine commencée avait été mise en train seize ans auparavant ! Mais ce n'est pas là ce que les satrapes cherchent à contrôler : ils invitent le roi à examiner « si Cyrus a donné ordre pour que la maison de Dieu à Jérusalem soit bâtie. » Ceci les Juifs avaient eu raison de l'affirmer, et encore une fois on cherche en vain ce qui les aurait portés à soutenir que les fondements étaient jetés depuis le règne de Cyrus, au risque évident, si cette assertion facile à contrôler était fausse, *de provoquer les soupçons*, de compromettre par un mensonge inutile la cause de la restauration, ou tout au moins de fournir un prétexte pour faire arrêter les travaux.

Aussi M. Stade a-t-il d'autres explications en réserve : « Scheschbassar peut s'être occupé après le retour *de travaux de déblaiement* quelconques (1) que l'on trouva bon plus tard de présenter comme les débuts de la construction. Il est même possible que Scheschbassar ait en effet solennellement posé les fondements et cette assertion ne se trouverait point en contradiction insoluble avec la relation suivant laquelle la fondation se fit par Zorobabel en 520.... On comprendrait.... que la pose de la première pierre accomplie par un païen eût été considérée comme non avenue devant la conscience juive. Au reste depuis lors plus de 16 ans s'étaient écoulés. L'entreprise apparaissait comme toute nouvelle, si bien que, sans compter même la dite impression ressentie par la conscience publique, une seconde pose de la première pierre par Zorobabel pouvait sembler nécessaire ». — Ce sont là des aveux qui ont leur prix.

(1) Et que deviennent alors les *ruines* d'Aggée I, 4, 9 (Stade 119) et les travaux mentionnés au premier chap. d'Aggée ? (cfr. Stade, cité plus haut).

Il en résulte tout d'abord que M. Stade ne peut reconnaître une bien grande valeur à la thèse de M. Schrader qu'il considérait pourtant comme décisive au début de son examen (1). En effet Schrader considérait Zorobabel comme identique à Scheschbassar. Si *Esdras* V 16 est de nature à faire croire que les fondements du temple furent en effet posés par ce dernier sous le règne de Cyrus, on devra, dans l'hypothèse de l'identité des deux personnages, reconnaître que le chap. III d'*Esdras* est confirmé d'une manière éclatante par la notice autorisée d'*Esdras* V, 16. Et à supposer même la théorie de Stade sur *les deux héros* et le rôle qu'ils eurent à remplir, n'est-il pas évident que Scheschbassar inaugurant la fondation du temple, Zorobabel n'aura pu se contenter de contempler les bras croisés ces débuts solennels de la restauration religieuse et nationale de son peuple ? N'est-il pas évident qu'il aura dû y contribuer pour une large part ? Or ici ou jamais, ce serait le cas de faire observer que *pour la conscience du peuple juif* le concours apporté à l'œuvre par le gouverneur païen *pouvait être considéré comme non avenu*, ou tout au moins être reculé à l'arrière-plan ; que c'est à Zorobabel, le prince de la nation, que devait revenir tout l'honneur de l'inauguration solennelle des fondements du nouveau temple (2). Ainsi s'expliquerait parfaitement la relation des chap. III-IV 1-5. Aussi bien que le v. 16 du ch. V elle serait à l'abri de toute contradiction de la part des prophètes et il serait aussi injuste pour le ch. III que pour le ch. V de proclamer qu'Aggée et Zacharie ne savent rien d'une fondation du temple antérieure à l'œuvre de Zorobabel en l'an II de Darius.

Au reste, comme nous l'avons constaté, les prophètes ne disent point qu'au moment de leur intervention il s'agissait encore de poser la première pierre de l'édifice. Nous renvoyons pareillement le lecteur à ce qui a été dit plus haut au § III sur la question de l'identité de Scheschbassar et de Zorobabel.

Suivant le rapport de Tattenaï, dit-on, les Juifs auraient déclaré avoir travaillé *sans interruption* au temple, depuis le jour où il fut fondé : « depuis lors jusqu'aujourd'hui la maison

(1) l. c. p. 115.
(2) cfr. Zacharie IV 9.

de Dieu est en voie de construction et elle n'est pas achevée. (1) »

A cette assertion évidemment fausse et contraire dans tous les cas à la relation d'Esdras III-IV 1-5, M. Stade reconnaît que ce qui préoccupait avant tout les Juifs, c'était bien d'écarter autant que possible tout soupçon. — Nous comprendrions en effet que les Juifs n'eussent pas tenu à mettre les inquisiteurs au courant des difficultés que l'œuvre avait rencontrées durant les dernières années. Personne ne sera tenté de mettre sur la même ligne la réticence intéressée et prudente qu'il faudrait leur attribuer en ce cas et l'inepte mensonge qu'ils auraient essayé d'imposer aux satrapes en affirmant faussement que les fondements avaient été jetés sous le règne de Cyrus alors qu'ils n'auraient daté que de l'an II de Darius.

Nous hésitons beaucoup pourtant à voir dans la déclaration des Juifs une tactique quelconque ou une équivoque voulue. Qu'on se représente donc un moment la situation que les inquisiteurs avaient à juger ! Sans être des architectes bien experts, ils devaient être à même de distinguer une bâtisse à peine commencée de constructions auxquelles on aurait travaillé depuis plus de 16 ans. Ils disent au v. 8 que « l'œuvre est menée avec entrain et qu'elle avance rapidement sous la main des travailleurs » ; or il s'agissait d'un édifice qui fut achevé en la 6me année de Darius. S'imagine-t-on dans ces conditions que Tattenaï et son collègue aient pu croire un seul instant que les Juifs travaillaient à ce temple depuis 16 ans, sans relâche ? — Au v. 15 les satrapes n'ont pas et ne peuvent avoir l'intention de rapporter que depuis la pose de la première pierre on a travaillé *sans interruption* au temple. Ce que les Juifs leur ont dit et ce qu'ils répètent à leur tour, sous une forme très concise sans doute, mais dont le vrai sens n'est pas difficile à deviner, c'est que les constructions auxquelles on est occupé *ne sont que la continuation de l'œuvre entreprise autrefois sur l'ordre de Cyrus*. On avait demandé aux Juifs de qui ils tenaient le droit de bâtir cette maison ? Ils répondent que c'est du roi Cyrus. Avec l'autorisation de Cyrus Scheschbassar est venu jeter les fondements ; c'est toujours *la même œuvre*, autorisée par le pouvoir royal, commencée autre-

(1) Stade l. c. p. 123, Schrader l. c. p. 462.

fois sous ses auspices, *dont on poursuit aujourd'hui l'achèvement*. L'interruption n'est pas niée ; elle est au contraire supposée. C'est précisément parce qu'il s'est écoulé depuis l'édit de Cyrus un si grand nombre d'années, que les Juifs ont jugé bon de rappeler en termes exprès que l'œuvre à laquelle ils travaillent *aujourd'hui* est celle-là même qui fut autorisée par le grand roi et commencée *alors* par Scheschbassar. — Il n'est pas besoin de chercher au v. 16 des subtilités qui ne s'y trouvent pas.

Nous ne nous arrêterons pas à discuter les termes dans lesquels la reprise des travaux est décrite au commencement du ch. V. Nous lisons là que Zorobabel et Jeschoua (en la 2e année de Darius) *commencèrent à bâtir* le temple de Dieu à Jérusalem. On a voulu ici encore trouver la preuve manifeste qu'on en était alors aux premiers débuts de l'œuvre, à la pose de la première pierre (1). Mais comme le remarque Stade, après une interruption d'une quinzaine d'années « l'entreprise devait sembler toute nouvelle. » Dans ces conditions la *reprise* n'était-elle pas un vrai commencement ? Nous rappelons encore une fois à ce propos que Zacharie parle lui aussi de la construction prochaine du temple en des passages où la pose de la première pierre est supposée accomplie. Au v. 7 du ch. VI Darius ordonne qu'on permette au Pecha et aux Anciens « de bâtir le temple » alors que le construction était en train « d'avancer rapidement sous la main des travailleurs » (V 8) (2). Les termes employés au v. 2 signifient simplement que Zorobabel et Jeschoua « se mirent à bâtir » ce qui n'empêche pas que d'après la même relation Scheschbassar (= Zorobabel ?) en avait jeté les fondements depuis longtemps (v. 16).

D

Avant d'en finir avec la question de la date de la fondation du temple, jetons un regard sur le récit des chap. III-IV 1-5, afin d'apprécier la valeur de certaines de ses données histori ques.

(1) Schrader, l. c. p. 461 ; Kuenen *Hist. crit. ond.*, l. c. etc.
(2) Voyez aussi IV, 3, etc.

Au ch. IV v. 2 les Samaritains disent qu'ils habitent le pays, « depuis l'époque du roi *Asarhaddon* qui les y amena ». M. Schrader avait trouvé dans cette notice une preuve que le *Chroniste* se donnait libre carrière et qu'il ne tenait aucun compte de la réalité (1). Depuis il a rétracté ce jugement ; on lit sur le cylindre d'Asarhaddon, l'attestation de ce roi qu'il fit occuper par des colons le pays conquis sur les Chatti et le long de la côte (2). Loin de nuire au caractère historique de la relation des premiers versets du ch. IV, la mention d'Asarhaddon ne fait donc que le confirmer.

Le récit du ch. III d'*Esdras* renferme certains détails rappelant ce qui est raconté au 2e livre des *Chroniques* II ss. sur la construction du temple de Salomon. De part et d'autre on commence les travaux au deuxième mois (*Esdr*. III 8 — 2 *Chron*. III 2 coll. 1 *Rois* VI 1) ; le bois de cèdre est amené du Liban par la voie de mer jusqu'à Joppe (*Esdr*. III 7 — 2 *Chron*. II 15) ; Salomon s'engage à fournir aux Phéniciens dans une mesure convenue du froment, de l'orge, de l'huile et du vin ; de même sous Zorobabel les ouvriers sont payés, en argent d'abord, mais aussi en nature : nourriture, boisson et huile (3 *Rois* V 11, 2 *Chron*. II 9, 14 — *Esdr*. III 7) etc., autant de signes que la composition d'*Esdr*. III-IV 1-5 est un simple pastiche.

Il est presque inutile de faire observer que des détails de ce genre ne pourraient jamais compromettre la valeur historique du récit quant à sa substance. Examinons-les toutefois brièvement.

Pour le point signalé en dernier lieu il y a autant de différence que de conformité entre les deux données mises en regard. Il suffit pour le constater de jeter un coup-d'œil sur les textes. — Que le bois de cèdre destiné au temple de Zorobabel fût amené par la voie de mer jusqu'à Joppé, cela n'étonnera personne ; c'était la voie la moins coûteuse et la plus commode. Le souvenir même de ce qui était arrivé sous Salomon et Hiram aurait pu suffire à suggérer ce mode d'expédition. M. Schrader remarque que les détails qui se correspondent dans l'histoire de la fondation du second temple et celle du premier, p. e. la

(1) *Die Dauer*, etc. p. 495.
(2) Schrader, K. A. T. *in Ezra*, IV, 2.

mention de la rade de Joppé, sont surtout ceux que la comparaison du récit des Chroniques avec celui du livre des Rois, témoigne appartenir en propre au Chroniste (1). Et que faudrait-il conclure de là ? Que les détails en question seraient de pure fantaisie dans le récit du livre d'*Esdras ?* On serait, semble-t-il, aussi fondé à inférer au contraire que ce furent des faits arrivés sous Zorobabel qui fournirent au Chroniste la matière pour enrichir sa relation sur le temple Salomonien.

Quant à la coïncidence du mois de l'année auquel on commença les travaux sous Salomon et sous Zorobabel, on pourrait passer outre et ne voir là qu'un effet du hasard. Seulement ce détail en apparence insignifiant est en réalité digne d'attention. —Remarquons que les travaux de fondation, formant une œuvre d'ensemble qui pouvait être achevée en un espace de temps relativement court, demandaient d'eux-mêmes à être exécutés de préférence dans une saison où l'on pût s'y appliquer sans encombre, sans que l'on eût à redouter pour la prompte exécution de cette première partie de l'entreprise, les interruptions et les difficultés résultant des pluies de la saison d'hiver. Comme on le sait, en Palestine les pluies commencent à tomber vers la fin du mois d'Octobre ; les dernières pluies tombent pendant le mois de Mars, parfois elles se prolongent jusqu'en la première semaine d'Avril, rarement jusqu'en la seconde.

Vers le milieu du mois d'Avril, c'est-à-dire *au second mois* de l'année hébraïque, commence l'été qui dure sans interruption jusqu'au huitième mois. Est-il étonnant que c'est le deuxième mois que Zorobabel et Jeschoua choisissent, à l'exemple de Salomon, pour commencer les travaux de fondation ?

Au ch. X d'*Esdras* v. 3 nous lisons que le peuple assemblé à Jérusalem était « tout tremblant pour ses péchés et grelottait sous la pluie » ; au v. 13 de même la foule proteste qu'il lui est impossible par ce temps de pluie de rester dehors. On était alors le 20 du 9ᵉ mois (v. 9). A cette époque, comme on le voit, la saison n'était plus agréable. D'après l'interprétation du ch. II v. 18 d'Aggée que nous avons combattue plus haut, ce serait précisément le 24ᵉ jour du 9ᵉ mois que les Juifs auraient choisi pour commencer le travail aux fondements ! Le lecteur trouvera comme nous qu'ils n'auraient pu plus mal choisir.

(1) *Die Dauer...* p. 489.

On se rappellera que Zacharie parlant le 24e jour du 11e mois, s'exprimait de manière à faire croire qu'au moment où il prononçait ses discours, on ne travaillait pas au temple : « ma maison *sera bâtie* » (I 16) ; « *on verra* le fil-à-plomb dans la main de Zorobabel » (IV 10). La seconde moitié du 11e mois correspond à la première de Février. Pendant le mois de Janvier on a en Palestine l'hiver rigoureux, avec de fortes averses et la neige quelquefois en assez grande abondance ; à certains jours même la gelée se fait sentir. Le mois de Février tout en amenant déjà de belles journées, donne toujours de la pluie et assez souvent de la neige. Ne pourrait-on supposer que les travaux repris, suivant Aggée, au sixième mois, furent interrompus pendant une partie de la mauvaise saison et que c'est par cette circonstance qu'il faut expliquer le langage de Zacharie ?

Comme nous avons déjà eu l'occasion de le rappeler, M. Kuenen reconnaît qu'au chap. IV 1-5, « le chroniste paraît être bien informé quand il rapporte l'origine de l'hostilité des Samaritaines au refus que rencontrèrent chez Zorobabel leurs offres de service » (1). — Le *chroniste* devait donc être informé aussi des *circonstances* dans lesquelles les offres des Samaritains furent repoussées ; en d'autres termes, il devait savoir si les fondements du temple étaient posés, oui ou non, au moment où les Samaritains firent la démarche racontée au commencement du IVe chapitre. Pourra-t-on soutenir dans ces conditions, que le *chroniste* a eu recours à une fiction contraire à l'histoire *parce que le retard subi par l'œuvre du temple lui semblait* incompatible avec le zèle qu'il fallait supposer aux premiers colons ? Mais il connaissait la vraie cause de ces retards ! Pourquoi ne l'aurait-il pas exposée d'une manière conforme à la vérité historique ?

Il ne pourrait avoir pris la première idée de sa prétendue *fiction* dans les pièces rapportées au ch. IV 6-23, où il est uniquement question *des murs de Jérusalem*. On ne conçoit pas que notre auteur ait confondu gratuitement la restauration de Jérusalem avec celle du temple, et cela avec une obstination tellement aveugle qu'il aurait préféré forger une histoire de son crû, plutôt que de reconnaître la différence entre le temple et

(1) *Hist. crit. Ond.* p. 505.

la ville. La place occupée actuellement par les documents du ch. IV ne peut servir à expliquer l'origine du récit renfermé au ch. III, mais au contraire, c'est à la suite seulement de leur insertion au ch. IV, ou tout au plus, si l'on veut, grâce à l'analogie que pésentaient les difficultés rencontrées lors du relèvement du temple avec celles qui entravèrent plus tard le relèvement des murs, qu'il est devenu possible de se méprendre sur l'objet et les circonstances de la correspondance échangée entre Rehoum et Artaxerxès.

M. Schrader avait d'ailleurs parfaitement raison de le dire, « on ne comprend guère que l'auteur eût osé donner de l'événement en question une relation de pure fantaisie subjective, à l'encontre de l'opinion généralement règnante » (1).

Nous concluons de l'examen que nous venons de faire, que la relation du livre d'*Esdras* sur l'époque de la fondation du temple de Zorobabel, est entièrement digne de foi. Le second temple fut fondé sous le règne de Cyrus, peu de temps après l'arrivée à Jérusalem de la caravane des émigrants ramenée par Zorobabel. Les travaux furent interrompus ensuite jusqu'en la 2e année de Darius I. Enfin ayant été repris à cette époque, ils furent achevés en la sixième année du même roi.

(*A continuer*). A. Van Hoonacker.

---

(1) l. c. p. 501.

AMERICANA.

Les lecteurs Européens sont généralement assez peu au courant des publications Américaines faites soit d'un côté, soit de l'autre de l'Atlantique. Nous nous proposons d'en signaler quelques-unes parmi celles qui nous ont semblé les plus intéressentes, au point de vue scientifique et historique.

Mentionnons en première ligne, l'impression de l'*Histoire sainte en Algonquin* du R. P. Mathevet, 1 vol. in-12 de 336 pages (Montréal, 1890, chez M. Valois, éditeur). Nos connaissances spéciales en langue Algonquine ne nous permetteraient pas sans doute de porter un jugement motivé sur cet ouvrage, mais le nom seul du P. Mathevet, qui fut toujours cité comme un américaniste des plus consommés de son époque, doit suffire à dissiper tous nos doutes. Les érudits seront heureux d'avoir à leur disposition un texte de pareille étendue dans une langue qui, jusqu'à ce jour, n'avait guères possédé de littérature. On nous annonce la publication prochaine d'une vie de Jésus en Algonquin également et du même auteur.

Dans sa brochure extraite des actes du congrès des Américanistes de Berlin, *was america peopled from Polynesia, a study in comparative philology*, le savant M. Hale démontre clairement combien se trouve peu fondée, l'opinion d'une parenté linguistique à établir entre les habitants de la Polynésie et certaines tribus du Nouveau-Monde. En effet, les termes les plus usuels n'offrent pas d'affinité sensible dans les idiômes de ces diverses populations, encore moins les procédés grammaticaux. Toutefois, cette dissemblance n'exclut nullement la possibilité de migrations venues à travers le Pacifique sur les côtés occidentales de l'Amérique du Nord. Les anthropologistes les plus autorisés ont été frappés des ressemblances typiques incontestables qu'offrent plusieurs peuplades Californiennes avec les Malaio-Polynésiens et les noirs Océaniens. De ce fait, on serait en droit de conclure que les nouveaux-venus sont arrivés dans le Nouveau-Monde à une époque où celui-ci était peuplé depuis longtemps et qu'ils se sont bornés à mêler leur sang à celui de nations préexistantes.

M. de Celeuner a fait paraître dans le tome XLV des *Mémoires couronnés par l'académie royale de Belgique*, un travail que nous pensons devoir recommander à l'attention du public. Il est intitulé « *Type d'Indien du nouveau monde représenté par un bronze antique du Louvre.* » On ne saurait nier, en effet, que ce monument dont l'auteur nous donne un fac-simile et qui représente une tête humaine, n'offre les caractères physiques propres aux Peaux rouges des rives de l'Atlantique. M. de Celeuner croit y voir le portrait d'un de ces prétendus indiens naufragés sur les côtes de la mer du

nord et qu'en 63 avant notre ère, le chef des Rhétiens aurait rémis au proconsul Quintus Metellus. Une seule objection, à notre avis, pourrait être faite à la thèse soutenue par le savant Belge. Ne serait-ce pas un bien grand hasard qu'un canot parti de l'embouchure du St. Laurent ou du Potomac ait pu échouer sur les rives de la Germanie septentrionale au lieu d'aborder sur les côtes de Gaule, de Bretagne ou d'Irlande? Tout cela n'empêcherait pas, bien entendu, le bronze en question de nous offrir une tête de Peau-rouge. Resterait seulement à déterminer à quel moment et sur quel point précis, le modèle serait arrivé en Europe.

Les *poèmes Aztèques* de M. Génin publiés en un volume in-8 de 254 p. à la librairie Fischbascher appartiennent à un genre littéraire un peu délaissé de nos jours, celui de la poésie didactique. Cet ouvrage précédé d'une préface de M. Clovis Hugues contient toute l'histoire tant légendaire que positive du Mexique ancien. On ne peut s'empêcher de rendre justice à l'érudition de l'auteur dont le livre contient une masse énorme de renseignements fidèlement empruntés aux vieux chroniqueurs Espagnols et Indiens. Nous ne dirons qu'un mot de son talent de versificateur, réel pourtant. Il fallait évidemment une grande expérience dans l'art de manier la rime pour soumettre à ses lois un sujet par lui-même si rébarbatif. Tout au plus serait-il permis de trouver que M. Génin fait un emploi un peu fréquent de l'enjambement et que le soin qu'il prend de nous indiquer la date précise de chaque événement nuit légèrement à l'effet poétique. Quoiqu'il en soit, les poèmes Aztèques méritent d'être considérés non seulement comme une curiosité littéraire, mais encore comme un ouvrage que consulteront avec fruit tous ceux qui s'occupent d'études américaines.

Avec M. l'Abbé Petitot, ancien missionnaire de Mackenzie, nous rentrons dans le domaine de l'Ethnographie proprement dite. Son mémoire sur l'*Origine Asiatique des Esquimaux*, extrait du *Bulletin de la société normande de géographie* a pour but d'établir que la race Esquimaude est venue d'Asie en Amérique par les îles Aléoutiennes. On ne peut, sur ce point, que s'en référer aux traditions indigènes qui semblent des plus explicites. D'après elles, la race Esquimaude aurait séjourné à une époque plus ou moins reculée dans le pays dit « Terre des Castors ». Or, aujourd'hui encore, une des îles du groupe Prébyloff porte le nom d' « ile des Castors » et dans les anciennes cartes, la mer de Béhring se trouve désignée sous celui de « mer des Castors. » Une fois arrivés sur le continent Américain, les émigrants pressés sans doute par la famine se prirent de querelle. Une partie d'entre eux fut obligée de retourner en Asie où elle s'établit sur la côte du pays occupé par les Tchouktchis pasteurs de rennes. Au contraire, les vainqueurs continuèrent leur marche vers l'orient et occupèrent sous le nom de *Tchiglits*, la région située au delà du Mackenzie. En tout cas, l'opinion soutenue par M. Dall, lequel fait des rochers de Diomède, placés au milieu de l'Archipel Aléoutien, le berceau de toute la race Esquimaude semble devoir être abandonnée sans retour. Jamais, en effet, il ne s'est rencontré de castors dans cette localité. Il est fort remarquable que les traditions des Indiens Athabascans ou Denné-Dindjés font suivre à leurs ancêtres, le même itinéraire. Cependant, on n'a

pas constaté jusqu'à présent que les tribus de cette race offrent ni sous le rapport physique ni sous celui de la langue, d'affinité spéciale avec les populations Asiatiques.

M. l'Abbé Petitot nous donne de très intéressants renseignements sur le commerce d'échange existant aujourd'hui encore entre les peuplades de la Sibérie Orientale et les Tchiglits. C'est d'Asie p. ex. que ces derniers tirent les vêtements de peaux de rennes blancs qu'ils regardent comme de véritables objets de luxe.

Nous signalerons à l'attention du lecteur, les pages consacrées à l'étude des noms dés points de l'espace chez les Esquimaux. Elle tend à confirmer ce que nous apprennent les légendes indigènes relativement aux migrations opérées de l'ouest à l'est. Qu'il nous soit permis, en terminant ce compte rendu, d'exprimer un regret, c'est que le savant auteur se soit livré à certains rapprochements lexicographiques entre divers idiòmes des deux continents, qui paraitront parfois un peu hasardés. Son mémoire si substantiel, si plein de renseignements curieux n'eut sans doute pas perdu à leur suppression, tout au contraire.

C'est bien moins de l'histoire que de la mythologie qu'il convient de chercher dans les légendes des Peaux rouges. La publication de M. J. Owen Dorsey (*Osage traditions*, extrait du 6e report annuel du bureau d'Ethnographie) nous en fournirait, au besoin, une preuve nouvelle. Ces sauvages tout comme les Creeks du sud des États-Unis, attribuent une origine étrange à leur nation, ou plutôt, ils racontent que leurs premiers ancêtres déjà doués d'un principe de vie, partirent du plus élevé des mondes inférieurs pour s'élever à celui de dessus. C'est là que, d'après une tradition fort obscure, l'oiseau rouge leur aurait donné des âmes, tandis que sa femelle les gratifiait de corps de volatiles. Une fois pourvus de la sorte, les pères du peuple Osage descendirent l'échelle des mondes jusqu'à ce qu'ils arrivassent au pied du chêne rouge, équivalent sur notre terre, du cèdre ou arbre de vie qui croit dans le monde supérieur.

Le nombre *quatre* reparait souvent dans les récits de ces indiens et contient une allusion évidente aux points de l'espace. D'après les traditions spéciales à la tribu des *Tsishus*, le premier poteau de la cabane du conseil aurait été planté à l'ouest, région placée sous la protection d'un génie appelé « bison jeune » ; le second, au nord, avait pour patron, l'esprit nommé « Cornes du bison gris » ou « vieux bison » ; ensuite arrivent le poteau de l'est consacré au « vieux bison » et celui du sud dont le protecteur s'appelait « bison femelle. » Ce sont encore les régions de l'horizon que symbolisent par la différence de leur coloration, les quatre roches apperçues par les émigrants Osages et qui sont alternativement, 1° noire, 2° verte ou bleue, 3° rouge, 4° blanche. Il est question également de quatre buffles qui apportent chacun aux Osages des plantes de couleurs différentes. Les Indiens doivent au premier de ces ruminants, le maïs et la citrouille rouges ; au second des fruits et graines tachetés ; le troisième leur fait cadeau de fruits noirs et le dernier leur en donne de blancs.

Nous remarquerons que chez les *Panyowkas* ou *Ponkas*, peuple de race

Siousse, tout comme les Osages, l'ordre dans lequel sont énoncés les points de l'espace semble un peu différent. Nous voyons d'abord cités l'est consacré au « daim à cornes sombres, » le nord protégé par le « daim aux cornes grises. » L'ouest a pour surveillant, un animal constructeur, peut être le castor. Enfin arrive le sud lequel est placé sous la garde d'un animal mystérieux et dont l'espèce ne nous est point indiquée.

Nous nous sommes efforcé dans plusieurs mémoires publiés, il y a quelque temps déjà, d'établir le rôle important que jouait chez les races plus civilisées du Mexique et de l'Amérique Centrale, cette symbolique des plages de l'univers. Il y aurait, peut être, de ce chef, certaines coïncidences à signaler entre le Nouveau-Monde et l'extrême Orient, mais nous ne voulons pas aborder ici une question dont l'étude nous entrainerait trop loin.

Ajoutons que chez les Peaux-rouges, ce sont de véritables sociétés secrètes qui gardent le dépôt des traditions nationales et elles jouent ainsi un rôle des plus conservateurs. Les vieilles et poétiques légendes de la prairie ne sont révélées qu'aux seuls initiés. Ces derniers, à leur tour, généralement hostiles à l'introduction du christianisme et des idées de civilisation ne réussissent que trop souvent à maintenir leur peuple dans la sauvagerie. L'on peut dire que partout où les indiens ont pu devenir sédentaires et cultivateurs, c'est que des circonstances exceptionnelles leur avaient permis de secouer le joug de ces associations occultes.

Il est bien juste qu'après l'Ethnographie, l'anthropologie aie aussi son tour. Empressons-nous de signaler une savante brochure de M. le dr Nicolas Léon, directeur du *Museo Michoacano* et intitulée *Anomalies et mutilations ethniques du système dentaire chez les Tarasques Pré-colombiens* et qui fut présentée à la 8e session du congrès international des Américanistes. L'auteur débute par un texte Espagnol suivi d'une traduction française. Il nous fait remarquer que la déformation occipitale si caractéristique, comme l'a fait ressortir M. Angrand, d'un des courants de civilisation américaine, n'était guère au Michoacan, pratiquée que sur la personne des chefs. Toutefois, ce qui ne saurait passer pour factice et offre une importance capitale au point de vue de l'étude des races, c'est le prognathisme et la ressemblance des dents canines avec les molaires que l'on constate d'ordinaire dans les crânes des indiens Tarasques de pure race, tant anciens que modernes. Il en est de même de la rareté ou de l'absence totale des dents de sagesse. L'on ne saurait s'empêcher de signaler la rapidité avec laquelle le croisement efface ces caractères. Nous ne parlons pas, bien entendu de ces sortes de rigoles que l'on constate sur le râtelier des têtes de l'époque païenne. Les vieilles populations du Michoacan avaient l'habitude de se limer les dents et de leur donner une forme conventionnelle, aussi bien qu'une foule de tribus, tant de l'ancien que du nouveau continent.

Nous devons signaler ici un mémoire de M. Seller, intitulé *Altmexicanische Studien* et dont l'importance sera appréciée de tous les Américanistes. Il a paru dans les *Veroffilichungen aus den Koeniglischen museum fuer Vœlkerkunde* et se divise en deux parties, l'une consacrée à un chapitre de la *relacion* de Sahagun, l'autre aux vases dits *sacrés* des Zapotèques. L'au-

teur débute par une étude sur les manuscrits que nous a laissés le missionnaire Espagnol. On sait que Sahagun, pendant son séjour de deux ans à *Tépéopulco* avait recueilli un grand nombre de renseignements sur les croyances et le culte des idolâtres du Mexique. Ayant ensuite passé plus d'une année à Tlatelolco, il consacra ce laps de temps à revoir et à compléter l'œuvre déjà commencée. Le vénérable *Padre* après avoir consulté les vieillards les plus âgés, les plus intelligents de la localité fesait rédiger par de jeunes indiens sachant parler à la fois le Mexicain et l'Espagnol, le résultat de ses conversations. Ceux-ci se servaient des hiéroglyphes ou plutôt de l'écriture en rébus qui leur était familière, qu'ensuite ils fesaient suivre d'une explication en langue Castillane et en caractères latins. Retiré plus tard au couvent de Mexico, Sahagun voulut continuer l'œuvre commencée ; mais le chapitre estimant que l'auteur dépensait trop en écritures, lui prescrivit de faire lui-même ses copies. Cela amena une interruption à peu près complète du travail. Au bout de cinq années seulement, sur les instances du commissaire général Fr. Rodrigo de Sequera, fut achevée une traduction Espagnole de la *relacion* qui fut envoyée au président du conseil des Indes, D. J. de Ovando. En vertu d'un ordre royal daté du 22 Avril 1577, tous les papiers de Sahagun, tant original que traductions furent demandés et on défendit à n'importe qui de rien publier en quelque langue que ce soit, sur les superstitions et croyances des Indiens. En prenant une pareille mesure, la cour de Madrid estimait agir pour le plus grand bien de la religion et favoriser les progrès du christianisme au Mexique.

Quoiqu'il en soit, M. Seller mentionne trois manuscrits de Sahagun existant en Europe, l'un conservé à la Bibliothèque Laurentienne de Florence, contient le texte Aztèque avec traduction Espagnole ; ce serait vraisemblablement, d'après notre auteur, celui que Sequéra décida le vieux missionnaire à mettre au net. Quant aux deux derniers, ils sont exclusivement rédigés en langue Mexicaine et se trouvent déposés à Madrid, l'un à la Bibliothèque de l'Académie historique, l'autre à celle du palais. Ils présentent d'ailleurs entre eux, certaines différences de rédaction. Ils contiennent très vraisemblablement, les rédactions faites tant à Tepeopulco qu'à Tlatelolco. C'est du premier surtout que M. Seller donne des extraits accompagnés d'une traduction Allemande. Ils se rapportent spécialement aux costumes et attributs des divinités indigènes. Un résumé ne saurait guère en être donné ici. Bornons-nous à mentionner les gloses dont notre auteur les a accompagnés. Elles prouvent une connaissance approfondie du sujet traité et seront consultées avec fruit par tous les Américanistes. En tout cas, nous ne pouvons qu'appeler de tous nos vœux le jour où paraitra une édition correcte du texte mexicain de la *relacion*. Ils sont si rares encore, les documents rédigés dans les idiômes de la Nouvelle Espagne !

Dans la seconde partie de son travail, M. Seller s'occupe des vases et statuettes funéraires trouvés dans le pays des Zapotèques. Une page de planches fort bien exécutées contribue efficacement à l'intelligence du texte. L'auteur fait ressortir les traces nombreuses d'influence mexicaine qui se retrouvent dans l'art et la symbolique des anciens habitants d'Oaxaca. Toutefois, il

signale certaines différences plus ou moins essentielles et dont l'importance au point de vue archéologique ne saurait être contestée. En règle générale, les idoles Zapotèques sont toujours représentés, les jambes croisées. Le mode de coiffure, les plaques pectorales présentent souvent un caractère fort original, les têtes enfin semblent traitées plus artistement que celles des sculptures mexicaines et offrent, si nous osons nous servir de cette expression, une expression plus humaine, etc. etc.

Avec M. Luis Perez Verdia, nous quittons les temps anciens de N[lle] Espagne pour nous occuper à vrai dire, d'histoire contemporaine. Les *Apuntes historicos sobre la guerra de independencia en Jalisco*, qui ont paru en 1888 à Guadalajara, contiennent une biographie des principaux personnages du temps de l'insurrection contre l'Espagne qui ont fait campagne dans cette province. Un chapitre se trouve consacré au général de la Cruz qui fut gouverneur du Jalisco et y combattit avec succès les forces révolutionnaires. Les autres nous racontent l'histoire et les exploits de divers chefs de la révolte, tels que D. José Antonio Torres, Maria Mercado, Marcos Castellanos, D. Pedro Moreno. Nous ne saurions nous livrer ici à un examen détaillé des faits, énumérer les sièges, batailles, exécutions qui signalèrent cette période de l'histoire Mexicaine. Leur étude approfondie intéressera surtout les spécialistes et les habitants de la province même de Jalisco. Force est bien de nous en tenir aux considérations d'un ordre plus général.

Si les sentiments patriotiques de l'auteur le rendent peut-être un peu sévère pour les anciens dominateurs de son pays, ils ne l'empêchent pas toutefois de faire souvent preuve d'une louable impartialité ; s'il se montre p. ex. bien rigoureux à l'égard de José de la Cruz, considéré comme chef militaire, il rend néanmoins pleine justice à son intégrité et à ses hautes qualités administratives. M. Perez Verdia flétrit avec juste raison les nombreux actes de cruauté commis par les généraux Espagnols, mais la force de la vérité l'oblige à convenir que souvent, eux aussi, les insurgés, violèrent les lois de l'humanité. Les pages consacrées au valeureux et infortuné Mina ont tout l'attrait d'un roman. Somme toute, le petit livre de M. Verdia contient une foule de renseignements précieux et jette une vive lumière sur une époque fort agitée et sur laquelle il est assez difficile en Europe de se renseigner d'une façon satisfaisante. Son ouvrage n'est pas de ceux dont la valeur se mesure uniquement à l'étendue et il mérite d'être signalé à l'attention de quiconque s'occupe de l'histoire de l'Amérique moderne.

C[te] DE CHARENCEY.

COMPTES-RENDUS.

PUBLICATIONS DE L'ECOLE DES LETTRES D'ALGER.

1. *Tribus du Sud-ouest Marocain*, par G. Le Chatelier, 8°, 90 pp.
2. *Rites Egyptiens.* Construction et protection des Edifices.

Nous avons reçu de l'École d'Alger ces deux publications de nature bien différente, mais toutes deux importantes et intéressantes, au point de vue de l'ethnographie antique et moderne.

Les tribus diverses qui forment la population du Maroc sont peu connues et ce manque de connaissance engendre de fréquentes erreurs.

On est entraîné par là à confondre les races comme les croyances et les coutumes et à tirer des faits des conclusions absolument fausses.

L'œuvre de M. Le Chatelier n'est pas un traité complet mais simplement un ensemble de notes recueillies dans une excursion scientifique. Telle qu'elle est et malgré les lacunes qu'elle présente nécessairement par suite de sa nature, elle sera accueillie avec reconnaissance par quiconque s'intéresse aux connaissances utiles.

Du reste M. L. Ch. procède méthodiquement et nous donne pour chaque tribu son territoire, ses origines, sa situation politique, ses forces et celles de chacune de ses divisions, outre beaucoup d'autres renseignements de détails.

Le livre de M. Lefebure est ce qu'on peut attendre de la science de son auteur. Il traite de la construction et de la protection des édifices ; spécialement des maisons, des tombeaux et des temples. Cette protection avait pour but d'arrêter les êtres malfaisants et les influences surnaturelles. Elle était assurée par certaines conditions imposées à la construction même, par des sacrifices, puis par les momies, reliques, statues gardiens réels et figurés, formules magiques et phylactères de différentes espèces.

L'espace nous manque pour rendre compte de ces points divers. Nous ne pouvons que renvoyer le lecteur au livre lui-même ; il sera largement dédommagé de sa peine.

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES-ÉTUDES.

Du prétendu polythéisme des Hébreux ; essai critique sur la religion du peuple d'Israël ; suivi d'un examen de l'authenticité des écrits prophétiques par M. Vernes. 8°, 414 pp.

Nous ne pouvons encore, pour le moment, que mentionner cet ouvrage considérable du savant professeur de Paris. On connait d'ailleurs ses opinions ; elles ont été passées plus d'une fois au crible et M. M. Vernes les maintient avec un courage héroïque. La Bible, du reste, sort de ses mains dans l'état le plus lamentable, dans son ensemble et dans ses détails. Ce dont le docte auteur ne s'aperçoit pas lui-même.

Nous nous bornerons aujourd'hui à ces remarques nous réservant d'y revenir.

LES RELIGIONS DE LA CHINE [1].

III. Du culte des morts.

Les rites qui concernent les morts se divisent en deux catégories ; les uns se rapportent à la mort avec l'enterrement et le deuil qui les suit, les autres au culte des défunts en possession de leur séjour céleste et du sort heureux qui les y attend.

A. Rites des funérailles et du deuil.

Nous laisserons de côté, cela va de soi, tout ce qui ne concerne que les actes de la vie civile et profane, pour nous en tenir uniquement aux rites qui ont un caractère religieux. Le reste appartient à un traité des mœurs et coutumes et non à l'histoire de la religion.

La première chose à faire quand un parent vient de mourir c'est de chercher à rappeler son esprit et à le faire revenir dans le corps. Malgré l'insuccès certain de pareilles tentatives, on ne manque pas cependant de l'essayer chaque fois. A cette fin un employé de la maison monte sur le toit et du point le plus élevé il agite et abaisse un vêtement en criant : « Un tel ! revenez, revenez, revenez. » Jadis on l'appelait à l'est, côté de la lumière. Depuis les Tcheous c'est au nord, côté des ténèbres. On crie trois fois pour rappeler l'esprit du ciel, de la terre ou de l'atmosphère, car on ne sait pas où il est allé !

(1) Nous devons être ici aussi bref que possible. Pour plus amples détails, voir C. de Harlez *Kia-li* ; Manuel des rites domestiques par Tchou-hi, traduit pour la première fois, et commenté. E. Leroux. Paris 1888. — *I-li* le plus ancien rituel de la Chine. Id. Paris. Maisonneuve, 1890.

Le mort ne revenant pas, l'employé descend du toit et la famille réunie constitue un président des cérémonies du deuil pour les hommes, une présidente pour les femmes. Le premier doit être le fils aîné ou à son défaut, son fils aîné à lui, ou le fils puiné. La présidente est l'épouse du fils aîné, à son défaut, la sœur aînée.

Un malade en danger de mort doit être porté dans le quartier le plus honorable de la maison ; quand on voit la mort approcher on pose le malade par terre afin qu'il y reprenne la force vitale qui lui échappe. Aussitôt après la mort, on remet le cadavre sur son lit, on le lave, on lui remet de nouveaux habits. On introduit une large cuiller entre ses dents afin qu'elles ne se contractent pas et on lui met dans la bouche du riz et des pièces de monnaie. Le riz est certainement destiné à nourrir le défunt. Les pièces de monnaie doivent avoir leur fin propre. Elles ressemblent grandement à la monnaie de Charon de l'antiquité grecque ; mais leur destination doit cependant être plutôt de permettre à l'esprit du défunt d'acheter des aliments dans l'autre vie. Puis on apporte une table sur laquelle on dépose des offrandes consistant en fruits et en grains de diverses espèces.

Quand les domestiques ont achevé la toilette du cadavre, on lui met une couverture ; on pose, à côté du lit, un siége destiné à l'esprit resté errant jusque là et l'on y met de la soie pour l'engager à venir se poser dessus. Près de là on plante une bannière avec une inscription.

Cela fait, les parents et amis du défunt sont introduits auprès du cadavre et s'y livrent aux transports d'une douleur violente ; sanglots, cris, bonds de douleur tout s'y fait avec une ponctualité liturgique parfaite. Les enfants, l'épouse du défunt se revêtent de toile de sac et jeûnent rigoureusement.

Les sanglots et les cris sont par moments interrompus et les parents et amis vont à cet effet dans une salle voisine respirer quelque peu à l'aise. On fait un premier et un second ensevelissement ou revêtement du cadavre dans de longues bandes d'étoffe et, entre ces deux actes comme après, on fait des libations. On met ensuite le cadavre

dans le cercueil et l'on pose le siége de l'esprit à l'est du cadavre ; on renouvelle les offrandes. La coutume est de laisser les corps très longtemps dans le cercueil, en leur maison. Enterrer promptement serait faire croire qu'on est dépourvu des sentiments d'amitié requis. Les princes jadis restaient jusqu'à sept mois sur terre. On cite des enfants qui ont gardé le corps de leur père ou de leur mère trois ans avant de les enterrer. Aussi les cercueils doivent-ils être solides et vernis de manière qu'aucune émanation ne puisse s'en échapper.

Pendant tout le temps que le cercueil reste dans la maison, on doit, matin et soir, faire une libation ; à midi une offrande de riz. Le premier du mois on fait les grandes offrandes et, au bon temps, l'on présente les primeurs de la saison.

Tout visiteur doit faire une libation de vin devant la porte ; à chaque première visite après la mise au cercueil on doit faire offrande de parfums, de thé, de vin et de fruits et présenter des soies et de la monnaie.

La veille de l'enterrement on va choisir la place convenable, la plus à l'abri de l'eau et des animaux destructeurs. Le jour a dû être choisi en consultant le sort. Le matin on sacrifie au génie de la terre ; puis on porte le cercueil en grand cortège. Avant cela on le remplit de chaux et de sable pour qu'il s'y forme autour du corps une substance dure comme la pierre ; dans la fosse on l'entoure d'une couche épaisse de charbon puis d'un mur de pierres non cimentées. Devant le cercueil on place des offrandes de viande sèche et en daupe. Puis on y range ce qu'on appelle les objets spirituels ou destinés aux esprits ; ce sont un char, des chevaux, des serviteurs, différents ustensiles sculptés en bois ou faits de papier et très petits.

Au-dessus de la fosse on élève une tente, sous laquelle on met une table pour les oblations et un siège en marronier pour l'esprit.

Avant de quitter la maison on porte le cercueil au temple, à la salle des ancêtres pour que le défunt prenne congé de ses aïeux et les avertisse de son départ. Des prieurs accompagnent le cortège et tiennent les parfums

allumés dans des vases ; ce sont eux aussi qui présentent les soies au mort, au moment de l'enterrement, et arrangent le siège de l'esprit.

Après que le cercueil est descendu dans la fosse, on fait un sacrifice à l'esprit protecteur du lieu, du côté de l'ouest. Quand on y a mis tous les objets destinés au mort, toutes les offrandes de mets et de soie, ainsi que l'inscription commémorative, on brûle des parfums, on fait des libations et le prieur récite les prières prescrites. Après cela ils reprennent le trône de l'esprit et le remettent sur le char funèbre, avec les soies présentées en offrande. On place une pierre avec inscription commémorative par dessus la fosse remplie de manière à former un monticule et l'on s'en retourne en sanglotant et suivant le char qui contient le siège de l'esprit. Quand on arrive à la maison mortuaire, les prieurs prennent la tablette du défunt, la posent sur le siège et mettent le tout dans son armoire au sacrarium du temple avec les soies des oblations posées, par devant.

Le jour même de l'enterrement on fait ce qu'on appelle le sacrifice d'apaisement. L'esprit ayant quitté le corps et ne pouvant plus se réunir à son enveloppe matérielle, est dans la peine et l'inquiétude. On sacrifie pour le calmer et lui rendre la paix.

Pour cela on pose dans le temple le piédestal et la tablette du défunt, devant celle-ci on met une table recouverte d'une natte de jonc sur laquelle on dépose les offrandes : viandes, fruits, riz, liqueurs, etc. Les parents après avoir pris un bain viennent se ranger autour de cette table et sanglotent. Le prieur appelle l'esprit et quand il le croit descendu, il lui présente les mets.

Cela se répète trois fois, à quelques jours d'intervalle, selon que le sort l'indique ; le second sacrifice doit être fait à un jour pair et le troisième, à un jour impair.

Le jour pair qui suit le 3e sacrifice, on cesse les sanglots ; mais avant cela on fait une quatrième cérémonie semblable aux trois autres. La veille on prépare tout ; le jour même on se lève de bon matin et présente les offrandes de végétaux et de liqueurs. Quand le jour est en son plein,

les prieurs apportent le siége de l'esprit et le mettent au milieu du temple ; on fait trois offrandes successives ; puis tout le monde sort du temple, hormis les prieurs, et l'on ferme la porte. Quand on la rouvre les parents rentrent, prennent congé de l'esprit et s'en vont. A dater de ce moment on ne pleure plus, quelque chagrin qu'on éprouve.

Jusqu'à ce jour on n'a fait que des libations et des oblations ; à partir de là on recommence les sacrifices ordinaires.

Le lendemain on fait le sacrifice dit d'association, par lequel on introduit le défunt dans la compagnie de ses parents, déjà parvenus dans le monde des esprits. Les rites sont à peu près les mêmes que ceux du sacrifice précédent ; les prieurs y jouent le même rôle.

On fait trois oblations, les prieurs reportent la tablette et le siège de l'esprit et l'on se retire.

Lorsque le deuil est de trois ans, c'est-à-dire qu'il est porté pour un père ou un époux, on fait un sacrifice le premier jour de la seconde année, puis un deuxième au commencement de la seconde. C'est ce qu'on appelle le petit et le grand *siang* ou « sacrifice pour le bonheur ».

Tout s'y passe comme au précédent, à celà près que les prieurs, ayant reporté le siège de l'esprit au temple, brisent un bâton et le mettent à côté du siège, puis vont enterrer la tablette représentative à côté du tombeau. A dater de ce moment les proches parents du défunt peuvent prendre du vin et manger de la viande et l'on reprend ses appartements ordinaires.

Le second mois après le grand siang on offre un nouveau sacrifice appelé *Than* le dernier du temps de deuil. Pour cela on fait désigner, par le sort, un jour de la troisième décade ; la veille on se baigne et l'on prépare tous les objets nécessaires ; on prépare le piédestal pour la tablette. On va chercher celle-ci au temple, dans une caisse ; les prieurs la portent et la mettent en place. On pleure, on se prosterne ; on fait trois oblations ; on pleure encore, on prend congé de l'esprit puis l'on se retire et l'on va déposer les habits de deuil.

Si le deuil n'est que d'un an ou moins, on ne fait que

ce dernier sacrifice. Avec cette cérémonie finissent les rites funèbres.

B. Sacrifices annuels aux ancêtres.

Ces sacrifices ont lieu au *Tsong-miao* ou temple des ancêtres. Il a été déjà question plusieurs fois de cet édifice, mais c'est ici seulement que sa description trouve sa place spéciale. Comme son nom l'indique, c'est un édifice religieux consacré au culte des ancêtres.

Jadis les rois avaient sept temples ancestraux et les princes, cinq ; le premier était consacré au fondateur de la dynastie, les autres à autant de leurs ascendants qu'il restait de temples. Les grands officiers en avaient trois ; ceux du grade moyen, deux, et les derniers, un seul ; respectivement pour leurs pères, grands-pères et arrière grands-pères. Les officiers inférieurs, comme les gens de la foule, n'en avaient point.

Depuis l'époque des Tcheous, toute maison doit avoir un temple ancestral ou, tout au moins, une salle consacrée au culte des ancêtres. Les plus pauvres, cependant, emploient à cet usage, la salle commune de la maison ou même le vestibule.

Les temples construits régulièrement étaient semblables au palais des princes. Le devant en était occupé par la grande salle (Tang) à piliers, à laquelle on montait par deux rangs de marches placées à droite et à gauche. Derrière le Tang se trouvait une chambre ou une série de chambres servant à conserver les objets nécessaires au culte et les tablettes d'ancêtres trop éloignés pour être exposés dans la grande salle. Celle-ci, en effet, ne devait contenir que les tablettes, représentants ou sièges des esprits. A droite et à gauche, d'autres locaux entouraient la grande salle.

Au milieu de cette salle est dressée une table sur laquelle on pose les tablettes des ancêtres, planches carrées sur lesquelles sont gravés les noms et qualités, parfois aussi les figures des défunts. C'est là qu'on attend la des-

cente des âmes et qu'on leur offre les oblations et les sacrifices.

La tablette, ou le siège de l'ancêtre originaire, est placé au milieu ; les autres, en nombre égal, à sa droite et à sa gauche. C'est sur la table, devant les tablettes, que l'on pose les offrandes et les mets du sacrifice et que l'on brûle les parfums.

En dehors du temps des cérémonies, les tablettes sont déposées dans des armoires et dans des caisses spéciales, chez ceux qui ont un temple. Là où il n'y a qu'une salle on les pend au mur.

D'après les livres de rites, le culte des ancêtres comprend les actes suivants :

Le premier de chaque mois on présente les premiers produits, les prémices du moment. Trois fois par an, aux équinoxes du printemps et de l'automne, ainsi qu'au solstice d'hiver, on fait les sacrifices réguliers. Le sacrifice d'hiver est pour l'ancêtre originaire, les deux autres pour les ancêtres en général. Celui d'automne est le plus important et le plus solennel. Trois jours avant le sacrifice tous ceux qui doivent y prendre part, jeûnent comme il a été dit plus haut ; les hommes et les femmes le font dans leurs quartiers respectifs. La veille on prend un bain et l'on change d'habits.

On consulte le sort sur le choix de la victime et l'on prépare tous les objets nécessaires, ustensiles et offrandes. On se lève de bon matin et l'on vient présenter aux esprits des légumes, des fruits, du vin et du grain.

Le jour venu, on prend la tablette, on la pose sur le piédestal, on se prosterne devant l'esprit. Puis on offre le vin à goûter aux esprits et quand on pense qu'ils l'ont fait, on verse du vin en libation, sur des herbes arrangées en faisceau et placées par terre à cette fin.

Quand on sacrifie à l'ancêtre originaire on pose le trône vide, sans tablette. D'après Tchou-hi, répandre le vin sur les herbes était un privilège réservé au fils du ciel et aux princes vassaux.

Quand on sacrifie aux ancêtres, on fait trois libations ; la première pour les deux trisaïeuls, la seconde pour

grand'père et grand'mère, la troisième pour père et mère. Les prieurs récitent les prières du rituel, à genoux.

Le sacrifiant se prosterne, va devant le siège des esprits, présenter les offrandes et revient à sa place. Tous les assistants font de même et prient prosternés ; après quoi tous les hommes se retirent et les femmes, ayant à leur tête l'épouse, la fille ou la sœur aînée du défunt, viennent présenter des viandes rôties. Puis l'officiante fait une seconde libation semblable à la première ; une troisième est faite par les parents et amis assistant à la cérémonie. Cela fait, un frère ou un autre parent fait une dernière oblation de viande rôtie. L'officiant va verser du vin à tous les sièges des esprits. L'officiante apporte et dépose les bâtonnets servant à manger. Tout le monde alors sort de la salle, excepté les prieurs qui restent pour engager trois fois les esprits à manger. On a peur que la trop nombreuse assemblée, ainsi que la présence des profanes ne gêne les esprits. On ouvre ensuite la porte, on rentre ; les deux officiants présentent le thé aux esprits et en font présenter par tous les parents et parentes qui ont assisté au sacrifice.

Ce n'est point encore tout. L'officiant prend encore le vin que lui présentent les prieurs, va en verser à chaque siège d'esprit et en goûte lui-même. Les prieurs vont de la même façon, jeter une poignée de riz en l'air, puis souhaiter un bonheur parfait au président de la cérémonie. Celui-ci s'agenouille deux fois pour prendre du riz, puis du vin et va se mettre sur la marche du piédestal à l'est, tandis que les prieurs vont à l'ouest.

Ceux-ci alors annoncent la fin de la cérémonie ; on se prosterne, on dit adieu aux esprits et l'on s'en va.

On partage enfin, sur l'ordre de l'officiant, les viandes et le vin des offrandes entre les assistants ; les femmes vont en porter aux femmes du quartier intérieur. On sert aussi des viandes aux assistants, réunis en une sorte de banquet et l'on en porte aux serviteurs et aux servantes de la maison. Tous, grands et petits, doivent être rassasiés et satisfaits. Après le repas, tout le monde se prosterne une

dernière fois et chacun retourne chez soi pour vaquer à ses occupations.

Les rites du sacrifice à l'ancêtre originaire, aux ancêtres en général et aux parents récemment décédés sont à peu près les mêmes. Indiquer les différences de détails n'appartient qu'à un traité spécial sur la matière.

Le jour anniversaire de la mort d'un proche parent on célèbre un sacrifice spécial pour lequel on porte le siège et la tablette du défunt dans l'appartement du S. O. et l'on revêt pour la cérémonie une robe de soie blanche et un bonnet bleu foncé. Le jeûne de la veille et les préparatifs se font comme pour les autres sacrifices. On présente les mets et les trois oblations successives, on engage l'esprit à manger, on sort, ferme la porte, la rouvre et rentre, on prend congé de l'esprit et l'on reporte tous les ustensiles comme précédemment.

Indépendamment des temples ou salles des maisons particulières, les familles, c'est-à-dire tous ceux qui reconnaissent descendre d'un même ancêtre ou porter un même nom, ont souvent un temple commun où l'on se réunit au printemps pour vénérer ensemble les ancêtres communs et leur faire des offrandes. Là des milliers de personnes sont parfois réunies et tous les rangs sont confondus. Dans ces réunions on suit le même genre de rites qu'aux sacrifices ordinaires.

Les victimes que l'on immole, ou dont on offre les chairs dans ces solennités, varient avec la nature des cérémonies et le rang du principal officiant. Les rois et princes souverains offrent des bœufs, les grands officiers des moutons, les autres des chiens ou des porcs ; les gens du commun sont assimilés à ces derniers et parfois offrent une volaille. D'après Tchou-hi, le sacrifice du printemps aux ancêtres requiert une loutre pour victime ; celui de l'automne, un loup.

Les offrandes consistent en viandes fraîches, en tranches sèches et hachées à la daupe, en poissons, grains, millets, fruits, légumes, gateaux et liqueurs, ainsi qu'en parfums brûlants dans des cassolettes et en soies ou objets précieux.

Au sacrifice domestique le père de famille préside, assisté de son épouse principale et de ses fils. Les filles et belles-

filles y ont leur part active. Elles préparent les vases et autres objets, elles cuisent les viandes et gâteaux, nettoient les vases, plats et écailles et les présentent à leurs parents pendant l'acte du sacrifice.

Les instruments de musique accompagnent les invocations que récitent les prieurs et parfois des chœurs se font entendre pendant la cérémonie.

C. Fête des Tombeaux.

Outre ces cérémonies au temple ancestral, les Chinois en font une autre, très solennelle, au cimetière ; et c'est ce qu'on appelle la fête des tombeaux, dont il a été parlé au chapitre précédent. Elle a lieu au commencement d'Avril. Les parents se rendent au cimetière avec le plus grand zèle ; y manquer c'est faillir au devoir le plus sacré. Arrivés près des tombes chéries, les parents arrachent d'abord avec soin les herbes et les broussailles, nettoient complètement le tumulus, puis y déposent leurs offrandes consistant en viandes, poissons, fruits, thé et liqueurs ; on se prosterne, on brûle des monnaies de papier, on fait des libations, en récitant certaines formules par lesquelles on annonce aux esprits ce que l'on fait en leur honneur. Après cela on fait des oblations toutes semblables, au génie protecteur du lieu, puis les parents s'asseient près des tombeaux et font un repas des divers mets apportés pour les morts. Cette visite complète le cycle des cérémonies dont les esprits des morts sont les objets en Chine.

IV. Proclamations Impériales en temps de calamités.

Un dernier fait d'ordre religieux qui mérite d'être signalé et qui est propre à la Chine, c'est l'usage des proclamations par lesquelles l'empereur en temps de calamité, annonce au peuple le fléau qui l'accable, recherche publiquement la cause de la colère céleste, s'accuse lui-même et informe ses sujets de ce qu'il fera pour l'apaiser. On en trouvera un exemple bien remarquable dans mon opuscule « La Religion des premiers Chinois. »

L'exposé que nous terminons ici suffira, pensons-nous, pour donner une idée exacte et complète de ce qu'est depuis 12 siècles la religion officielle, nationale des Chinois en tant qu'elle reproduit les traditions, les croyances et usages antiques.

V. Sacerdoce.

L'officiant en titre dans les sacrifices est encore et a toujours été le représentant de l'autorité dans l'empire entier, le district ou la famille, parce que son pouvoir est tenu pour conféré par le ciel même ou Shang-ti. Malgré cela la religion chinoise officielle n'a jamais été sans sacerdoce ni prêtres. Elle en a encore aujourd'hui. Ce sont les héritiers des Tcho du Tcheou-li et de l'I-li. Leur office consiste à régler les cérémonies et à réciter les prières. Ces deux mots peignent suffisamment leur rôle ; nous n'en dirons pas davantage. On doit encore leur adjoindre les augures qui déterminent les jours propices ou néfastes pour l'accomplissement des cérémonies.

VI. Déifications. Culte des Hommes divinisés.

Les Chinois de l'antiquité moyenne rendaient les honneurs du culte à certains anciens rois et ministres illustres en récompense des services qu'ils avaient rendus à l'empire ; ils les associaient aux plus hautes personnalités célestes. Ainsi Lou-Kong fut associé au ciel et Heou-tsi à la terre ; mais ils s'étaient arrêtés là et jamais ces personnages ainsi vénérés n'étaient sortis de la condition humaine. C'étaient des hommes traités comme des dieux. Mais le Bouddhisme leur apprit à aller plus loin que cela ; dans ses Bouddhas et ses Bodhisattwas il leur montra des hommes déifiés, comme aussi des dieux revêtus momentanément de la forme humaine. Les Chinois étaient en trop bonne voie pour ne pas les imiter dans cette pratique. Ayant admis une fois Boudha, Avalôkiteswara et autres semi-dieux bouddhistes dans leurs temples, ils pensèrent naturellement à s'en donner à eux-mêmes, de provenance

nationale. Cette coutume prit un certain développement sous les Tangs ; mais ce fut surtout quand la paix fut rendue à l'empire par l'établissement de la dynastie des Songs et que la cour, comme la province, se remit à l'étude des lettres, que les déifications prirent une extension d'autant plus grande que la croyance en un Dieu personnel s'effaçait complètement. Hoei-tsong fut un des plus ardents à la besogne. Ce fut lui qui créa, entr'autres, « le dieu du ciel ».

L'habitude de conférer aux morts des titres posthumes simples qualifications honorifiques ou titres princiers, gouvernementaux, facilita beaucoup encore le développement de cette coutume. L'autorité suprême, souvent favorable aux Tao-sse, admit facilement les dieux, les Immortels que ceux-ci proposaient à la vénération du peuple et dont ils vantaient les pouvoirs. Le brevet impérial leur donnait droit au culte universel.

Souvent l'occasion qui détermina l'apothéose ou fit établir le culte officiel ou privé, est des plus futiles. C'est un rêve, une histoire réelle ou inventée, dont le héros est un personnage des plus insignifiants.

Le dieu des joueurs, par exemple, est un particulier qui se ruina en jouant et mourut de misère. Mais celui-là n'a point reçu le brevet impérial.

Comme l'empereur seul distribue les titres posthumes, seul aussi il élève les défunts illustres au rang de Dieu, et comme il les a faits dieu en raison de leurs bienfaits, il peut également les dégrader pour n'avoir point su ou voulu exaucer leurs dévôts.

On comprend que dans ces circonstances les dieux se multiplièrent à l'infini. Il y en a maintenant pour les parties du ciel et de la terre, pour toutes les professions ; ils ont des temples et des services religieux particuliers. Nous en avons cité quelques-uns à diverses occasions ; nous nous bornerons ici à cette mention générale.

Le peuple peut aussi se donner des génies protecteurs et c'est lui qui doit choisir celui de la localité ; les gouverneurs et préfets peuvent en faire autant ; mais ces génies protecteurs n'atteignent le plus haut degré de la hiérarchie

suprahumaine, le culte officiel, que par un décret en forme du fils du ciel.

Enumérer simplement toutes les apothéoses dues à la grâce des Fils du ciel, ou des chefs Tao-sse ferait la matière d'un gros volume. Nous ne pouvons y penser aucunement.

Nous voulons seulement pour l'édification de nos lecteurs, leur en donner un exemple qui comprend toutes les vicissitudes de ce genre de divinisation.

Parmi les êtres les plus élevés dans la hiérarchie divino-humaine, se trouvent les deux personnages qui portent les noms de Kin-Khiue-Shang-ti et Yü-Khiue-Shang-ti ; c'est-à-dire Shang-ti, souverains maîtres, dieux de la porte céleste d'or et de la porte céleste de jade.

Voici comment les auteurs chinois nous racontent leur histoire :

Ces deux personnages étaient les deux fils, aîné et puîné, de la famille *Tsü*. Ils obtinrent ces titres sous l'empereur Tai-tsong des Mings (en 1451 P.C.). Ce prince étant malade, leur adressa des prières et fut tout à coup guéri. C'est pourquoi il leur conféra ces titres.

Mais qui étaient ces deux nouvelles divinités ? *Le Ming-sze li-tchi* nous l'apprendra. Ces deux jeunes gens vivaient au temps des 5 dynasties (907-960 P. C.) Ils s'appelaient Tchi-tching et Tchi-tsu. Ils étaient fils de Tsü-wen, de la famille Tsü. Ce furent eux qui pacifièrent le Fu-tcheou. C'est pourquoi les principaux de cette contrée leur prodiguèrent les témoignages de respect, posèrent leurs images et les honorèrent d'un culte. Les Songs leur conférèrent le titre de *justes* (Tcheng-jin). Tai-tsong des Ming ayant obtenu sa guérison, en les priant, leur décerna ceux que nous venons de voir. Après lui Hien-tsong en 1469 les éleva en grade et les déclara *Shang-ti.*

Mais, o retour des choses célestes ! En 1488, Hiao-tsing, sur l'avis conforme de la cour des rites, leur enleva tout titre et supprima leur culte. L'empereur n'en avait pas obtenu ce qu'il désirait.

On ne sera pas étonné si le peuple imite ses souverains ; aussi les Chinois ne s'en font point faute.

Pleins d'attention pour leurs dieux quand ils croient en

avoir besoin, les Chinois les négligent sans aucune gène, dès qu'ils croient pouvoir se passer de leur secours. Et quand ils n'en obtiennent pas ce qu'ils désirent, ils prennent leurs statues, les brisent ou les jettent dans l'eau, sans aucun scrupule. Ils ne sont dieux que pour les servir.

II.

La Religion populaire de la Chine.

Faire un exposé complet de la Religion, des divinités populaires de la Chine serait une œuvre d'une étendue énorme et d'une extrême difficulté ; M. de Groodt a rempli un gros in-4° de la description des fêtes annuelles célébrées dans la seule ville d'Emoui. Les divinités chinoises se comptent par centaines et chaque province, chaque canton, pour ainsi dire, a les siennes. Il en est, en outre, un grand nombre qui n'ont jamais été observées, ou ne l'ont été qu'imparfaitement et dont on chercherait vainement l'explication ou la simple indication dans les livres. D'ailleurs les superstitions sont tellement multipliées sur la Terre des Fleurs, qu'on essaierait en vain de les recueillir toutes. Enfin la religion populaire de l'Empire du Milieu est un composé de croyances de tous les peuples qui en habitent ou bien en ont habité le sol et dont la majeure partie sont étrangers, d'origine, à la race chinoise. Cela forme un assemblage hétéroclite qui défie toute analyse.

Nous ne pouvons donc songer à tracer ici un exposé, même des plus succincts, du culte populaire des sujets du Fils du ciel.

Nous essaierons plus tard d'en donner un aperçu, si pas absolument complet, du moins satisfaisant. Mais ici nous ne pouvons qu'en tracer les traits principaux en un très étroit espace.

Le fait essentiel qui domine toute l'histoire de la religion populaire des Chinois, c'est le décret impérial ou l'usage antique qui réserva au souverain seul le sacrifice à Shang-ti et ne laissa à la masse de la nation que les génies privés et du dernier ordre.

Dès lors le peuple se désintéressa peu à peu du culte du Souverain Maître et ne s'occupa plus guère que des personnages inférieurs auxquels il pouvait recourir directement dans ses besoins particuliers.

Il était dès lors disposé à les accueillir tous, à mesure qu'on les lui présentait comme pouvant lui être utiles pour obtenir les biens ou écarter les maux. Bouddhistes et Taoïstes eurent ainsi beau jeu auprès de lui et lui firent admettre successivement tous leurs Dieux et leurs Saints, Arhats, Bodhisattwas ou Immortels.

Le culte du peuple chinois se compose, en définitive, de divers éléments hétérogènes pris aux différentes religions qui ont régné successivement ou simultanément chez lui.

Parmi les cérémonies il en est auxquelles il prend une part active ; d'autres pour lesquelles il est ou simple spectateur, ou assistant personnellement intéressé. Dans la première catégorie nous devons ranger les cérémonies en l'honneur des ancêtres, les sacrifices aux génies de la maison, spécialement des portes et du foyer et à celui du champ de la famille ; en outre les diverses fêtes dont il a été parlé plus haut et dans lesquelles le peuple est acteur principal. Aux deux premiers cas c'est le père, le chef de famille qui est l'officiant.

Dans la seconde classe rentrent tous les grands sacrifices offerts par les chefs de l'état pour l'empire et le peuple sans que celui-ci ait aucun rôle à y jouer ou soit même tenu d'y assister.

A la troisième catégorie appartiennent, les prières récitées, les cérémonies et sacrifices faits par les prêtres bouddhiques ou taoïstes, à la demande de particuliers, pour obtenir une faveur quelconque, la guérison d'une maladie, la cessation d'un maléfice, d'une obsession, la préservation ou la délivrance de l'enfer.

Enfin comme intermédiaires entre ces deux dernières classes, on doit encore citer ces offices et prières que récitent les ministres Tao-sse pour la généralité du peuple et dont l'efficacité requiert la présence de ceux qui veulent en ressentir les effets.

Ainsi la foule participe aux cérémonies des trois cultes sans se préoccuper le moins du monde de leur origine et de leur valeur relative.

On a vu précédemment comment se font les cérémonies des trois dernières classes ainsi que celles dont les ancêtres sont les objets. Mais outre ces fêtes et celles des génies domestiques, le calendrier chinois, en ce qui concerne les particuliers, compte encore une foule d'autres fêtes qui se célèbrent à jour fixe, et qui s'adressent aux divers génies antiques ou introduits, soit par le Taosseïsme, soit par le Bouddhisme.

Pour ces fêtes, les cérémonies consistent principalement en offrandes présentées sur une table devant l'image du génie que l'on honore à tel ou tel jour, et cette image est posée, soit dans la salle, soit dans le vestibule de la maison, pour ce jour là ou constamment. Ces offrandes consistent en viande de bœuf, de mouton, porc ou poule, en thé et liqueurs, en fruits et légumes, en gateaux, confitures et autres friandises. On allume des cierges et l'on brûle de l'encens. Le tout, plus ou moins abondamment et solennellement, selon l'importance de la fête.

Les calendriers religieux diffèrent de province à province, selon les différences de race des peuples qui les habitent.

Voici comme spécimens, les calendriers du *Sse-tchuen* et du *Fo-kien*.

FÊTES DU SSE-TCHUEN.

1e lune (Mars). 1. Premier jour de l'an. Ces fêtes ont été décrites plus haut.
2. Fête de *Tchi-ta*, célèbre guerrier.
6. " *Tien-kouan*.
7. " Anniversaire de la Naissance de l'homme.
9. " Anniversaire de Yu-Hoang Shang-ti, le Shang-ti de Jade, le Dieu suprême des Tao-sse actuels.
10. " des 5 dieux domestiques.
15-17. Fêtes des lanternes : le 1e jour, aux esprits bienfaisants ; le 2e, aux malfaisants ; le 3e, aux vivants et morts.
16. Fête du Lettré Fong-nan, patron de la société du deuil, des funérailles. Ce jour-là tout le peuple fait le tour des villes en procession.
19. Naissance de Tchang-tchun, patron des Médecins.

21. Fêtes des Mères de famille et des nourrices.
25. Fête des céréales et des greniers.

2e lune. 1. » *Kouang-kong*, patron des gardes champêtres.
2. » Anniversaire de la Nativité des Dieux domestiques.
3. » id. de Wen-tchang-ti-Kiun, patron des Lettrés.
6. » id. de *Tong-hoa-ti-kiun* le prince de la fleur, de l'est.
13. » de l'Empereur Wen Wang (1122 A. C.), patron des fossoyeurs.
15. » de Lao-tze.
19. Nativité de *Kouan-Yin*.
23. Fête en l'honneur des morts, visite des cimetières.
25. Anniversaire de Hiuen-tien-Shang-ti, Dieu du ciel reculé. Fête du labourage.

3e lune 3. Fête de *Hoai-lu*, patron des pompiers (fils de Yen-ti) (2757 A C.)
15. Naissance de *I-lin-tai-ti* célèbre médecin.
18. Fête du génie de la Terre.
20. Fête de la Mère protectrice des Mères, pour les femmes stériles.
23. Fête de *Tien-Heou*, Impératrice du ciel, patronne des marins.
28. » *Tse-Suen*, patronne des enfants et des femmes stériles.

4e lune. 8. Fête de *Bouddha*.
12. » de *Sia-ho* et de *Tsao-tseng*, ministre du premier des Hans et patron des prisonniers.
14. » de Liu tong-pin.
17. » *Kin-hoa-fu-jin* (épouse de la fleur d'or), protectrice contre la petite vérole.
18. » *Hoa-ho*, célèbre médecin.
20. » *Yen-kouang*, protectrice contre l'ophthalmie.
28. » *Yao-Wang*, patron des médecins.

5e lune. 5. Fête de *Kiu-pin*, mandarin, protecteur des barques, régates, courses etc.
28. » *Kiu-yen-ko*, patron des brigands.

6e lune. 10. » *Kuang-tchong* (ministre de Tsi ; 700 A. C.), patron des marchands de sel.
13. » *Long-Wang*, le Roi-dragon, patron des mariniers.
19. » Ascension de *Kouan-Yin*.
23. » du Dieu du feu.

7e lune. 1. » Seconde visite des cimetières.
6. » *Suen-Wu-tze*, ministre de Lie-Wang des Tcheou et patron des gardes nationales.
13. » *Siuen-pao*, mandarin, patron des sociétés de sauvetage et des perruquiers.
14. » *Ti-tsang*, bonze, protecteur de la jeunesse.
22. » *Tsen-fou-tsai-shen*. Dieu des richesses. Juge de Tchao-tcheou sous Wu-ti de Tang.
30. » Ti-tsan Wang-shen.

8e lune. 1. Fête des Moissons. On chasse les diables des villes en les poursuivant avec des torches. Le 16, on commence la moisson.
2. Fête des Dieux de l'Agriculture.
3. » Se-ming tsao-kiun, le donateur du destin.
5. Fête de *Lui-shen* l'esprit du tonnerre.

9e lune. 1-9. Fête des 9 dieux de la grande Ourse, qui descendent sur la terre.
9. » Visite aux tombeaux. Fête aux cerfs volants.
10e lune. 1. Fête de Tong-hoang-ta-ti, régent de l'est.
15. » *Teou-shen-lia-sse* génie de la petite vérole.
27. » des cinq monts célèbres.
11e lune. 1. » She-ming, patron des veilleurs de nuit.
4. » Naissance de Kong-tze. Sacrifice solennel dans son temple.
16. Fête de Kuyan-yin.
17. Fête du Bouddha vivant, Grand-lama du Tibet.
12e mois. 20. Fête de Lin-jui-wui, patron des marchands de toiles.
23. Fête du printemps. Le préfet va recevoir le printemps et revient au tribunal où il discourt sur l'agriculture.
24. Fête du génie du foyer ; son départ pour le ciel.
30 Descente des dieux sur la terre pour voir ce qui s'y est fait depuis le 1er jour de l'année précédente.

FÊTES DU FO-KIEN.

Le 1r de l'an on fait, tout au matin, des offrandes d'encens, de cierges et de sucreries, au Dieu du ciel : T'ien-kong, puis aux Esprits du ciel, de la terre et de l'eau, appelés les 3 *Kuan* ou administrateurs. L'offrande se termine par le lancement de pétards.

On allume également des cierges et fait des offrandes aux génies domestiques : Kouan-yin, Tsai-kong, dieu des richesses et Tsao-kiun, le génie du foyer culinaire.

Enfin on offre l'encens et les cierges aux ancêtres, devant leurs tablettes qu'on exhibe à cet effet à côté des images des génies précédents, dans une armoire ouverte placée vis-à-vis de la porte d'entrée. — On en fait autant le 1 et 15 de chaque mois.

Les offrandes à ces trois classes d'Honorables se répètent le 2 et le 3 du 1er mois.

Le 2 et le 16 de chaque mois on présente des aliments aux âmes abandonnées et affamées.

Le 4. Retour du dieu du foyer culinaire. Le 3, on brûle chevaux, voitures, palanquins etc., en papier pour faciliter son retour et le 4, on offre au redoutable génie des viandes et des douceurs.

Le 9. Fête du *T'ien-kong*. Grand office taoïste.

Le 10. Fête de l'esprit de la Terre : Ti-kong.
Fête du printemps, promenade du bœuf de terre.
Le 13. Fête de Kuan-ti, dieu de la guerre ; offrandes de viandes et légumes. Même chose le 18 du 5e mois.
Le 15. Fête des lanternes.
2e Mois. Le 2. Fête du génie de la terre comme dieu des richesses.
3. *Wen-tchang-ti-kiun*. Dieu de la littérature.
19. Fête de Kuan-yin (aussi du 6e et du 9e mois). Offrandes d'aliments divers, avec papier d'or brûlés et encens.
3e Mois. Le 3. Offrandes aux génies domestiques et aux ancêtres.
Fête des tombeaux.
23. Fête de la déesse des Marins.
5e Mois. Le 5. Fête de l'été ou des bateaux dragons.
Offrandes aux génies domestiques et aux ancêtres ;

Pour écarter les suites des grandes chaleurs, les maladies et tous les maléfices des mauvais esprits, on jeûne, on fait des incantations de toute espèce, on exhibe toutes les amulettes, on répand des parfums. On fait des poupées représentant tous les membres de la famille, on les secoue et les brûle. On fait des bouquets d'armoise et d'acore, puis une décoction dont on se frotte le corps.

Ce même jour on fait les joutes de bateaux-dragons qui représentent les jeux des dragons célestes, causes de la pluie.

6e Mois. Le 6. Fête de la moisson croissante. Offrandes au T'ien-kong, en remercîment.

15. Offrandes aux Génies domestiques et aux ancêtres, ainsi qu'au Génie femelle qui dirige la vie des humains : *Tchu-sing niang-niang*. Les offrandes se mettent sur le lit des enfants ; on brûle une lampe, on présente et brûle des habillements de papier.

7e Mois. Cérémonies pour l'alimentation des âmes sorties de l'enfer.

7. Fête de *Tsi-niu*, patronne des travaux des femmes, de la vie conjugale. Les jeunes gens fêtent les génies de la Littérature.

15. Fête du Ti-kuan ou génie de l'activité terrestre.

8e Mois 3. Fête du *Tsao-kiun*, ou génie du foyer culinaire, le maître du destin.

15. Fête de l'automne, de la réussite des moissons. Offrandes d'aliments au Génie du sol et de la richesse, devant sa chapelle.
Fête de la déesse de la lune, spécialement célébrée par les femmes.

22. Fête de Ki-shing-wang, héros canonisé par Kao-tsong des Song en 1130.

9e Mois. 9. Fête des cerfs-volants. Offrandes aux Génies domestiques et aux ancêtres.

10e Mois. 15. Fête des San-kuan, ou génies des trois puissances.

11e Mois. Solstice d'hiver. Grande fête en l'honneur des ancêtres.

12e Mois. 16. Offrandes à la terre.

24. Départ du dieu du foyer pour le ciel où il va révéler les fautes des hommes. Offrandes faites pour l'apaiser. On brûle des véhicules en papier.

29 et 30. Offrandes aux génies domestiques, aux patrons tutélaires de l'endroit appelés Esprits des murailles et fossés et à leurs satellites, inspecteurs et rapporteurs. Ces génies sont généralement des personnages de l'endroit qui ont bien mérité de leurs concitoyens. Le peuple les choisit mais ce choix doit être ratifié par le préfet et par l'empereur, dans les grandes localités. Ces génies protecteurs changent très fréquemment ; surtout quand l'un n'a pas répondu à l'attente de ses protégés et qu'on espère mieux d'un autre.

Toutes ces fêtes ont un caractère officiel bien que local et leurs titulaires sont les objets de la dévotion générale de la contrée. Mais outre cela chaque localité a encore des objets spéciaux de dévotion, déclarés tels par la volonté d'un groupe de population, quelque fois même par celle d'une famille ou d'un particulier. Ce sont des individus de l'un ou l'autre sexe, considérés comme ayant rendu

quelque service à l'endroit ou à une personne et que l'on érige en génie protecteur contre un certain mal, un certain danger. Une chapelle érigée sur le bord d'un chemin avec une inscription indiquant le nom du titulaire et le motif de cette érection suffit à canoniser le personnage et la *Gentry* vient ensuite le prier, lui faire des dons, sans se préoccuper autrement du bien fondé de la croyance. Souvent, personne ne sait plus rien des raisons qui ont déterminé la canonisation et la construction du petit sanctuaire.

Chose plus étrange : on trouve des chapelles consacrées par exemple, à « Dame la Peste » ou « La Petite vérole » et mieux encore, à des animaux : au renard, au furet, au lièvre, au serpent. Mais la plupart du temps, on vous dit que c'est l'âme de quelque personnage humain qui a passé dans le corps de ce quadrupède ou du reptile. Aussi Maître Renard, ou Compère le Serpent, reçoivent parfois les honneurs religieux et sont représentés en nature, dans un temple, au milieu des statues des génies célestes, de Bouddha, de Lao-tze, du Roi du ciel et autres.

Les superstitions auxquelles se livrent les populations de l'empire chinois sont innombrables. Nul peuple aujourd'hui peut-être n'est aussi superstitieux que le peuple chinois. Il n'était point tel quand il passa pour la première fois les eaux du Fleuve-jaune, et nous avons vu les efforts faits par ses souverains pour le préserver des extravagances de la magie et du Shamanisme que les populations préchinoises cherchèrent à propager chez lui. Mais si le peuple aux cheveux noirs étendit sa civilisation sur les contrées qu'il soumit à sa puissance il subit en retour l'influence des croyances religieuses des nations qu'il soumettait à son joug ou qui restaient plus ou moins indépendantes autour de lui.

Pour cette raison le midi de la Chine est la partie la plus riche en superstitions diverses. Mais partout, dans le peuple, les présages, les prodiges, les sorcelleries, la divination règnent en maîtresse et avec elles les moyens de prédire l'avenir, d'expliquer les signes célestes, de déjouer les projets des sorciers et des démons. Le Chinois voit partout esprits, apparitions, animaux merveilleux, influences sur-

naturelles, dans les phénomènes les plus ordinaires et les légendes de merveilles défieraient les forces de labeur de tous les narrateurs des aventures de Peau d'âne ou des Mille et une nuits.

Un fait bien remarquable c'est que bon nombre de ces superstitions et de ces contes se retrouvent dans nos contrées les plus éloignées de la Terre des Fleurs. La source en est évidemment unique, soit que les ancêtres de tous les peuples des deux parties de notre hémisphère aient habité une même région, soit que ces récits se soient propagés de loin en loin jusqu'aux extrémités du monde Européo-asiatique. Il en est certainement ainsi pour un très grand nombre.

On comprend qu'il nous est impossible de donner dans notre Manuel une idée quelconque de la généralité de ces fables et de ces superstitions. Quelques exemples seulement pris au hasard, c'est tout ce qui nous est permis et possible.

Si l'on met un coq vivant sur un cercueil que l'on porte au cimetière, l'âme du défunt pourra se réfugier dans son corps et revenir avec lui à la famille.

Pour connaitre le résultat d'une entreprise, il faut allument un bâton d'encens devant le Génie du foyer culinaire puis aller, à la porte extérieure, écouter la première phrase que dira un passant. Elle indiquera l'issue recherchée.

Une femme enceinte ne doit pas approcher des vers-à-soie parce qu'elle est sous l'influence du principe *Yin* ou réactif, et que les vers-à-soie appartiennent au *Yang*, ou principe actif.

Le peuple chinois croit devoir fournir aux âmes des défunts, non seulement des aliments mais aussi des vêtements, des véhicules et de l'argent. C'est pourquoi outre les offrandes de mets destinés au premier usage, il leur présente non pas des habillements et des monnaies réels, mais les mêmes objets en papier que l'on brûle, croyant par là procurer aux morts tout ce qui était figuré par ces papiers.

Anciennement on enterrait, avec le mort, tous les ustensiles nécessaires en l'autre vie. Plus tard on ne mit plus

dans le tombeau que des miniatures de ces objets. On finit par réduire le tout au papier.

Indépendamment des offrandes aux fêtes réglées, le Chinois en fait encore aux esprits, accidentellement, soit pour obtenir une faveur, soit pour les remercier des grâces obtenues. Au premier cas on convoque des prêtres taoïstes ou bouddhistes qu'on paie largement et qui invoquent leurs divinités spéciales. On bat le tambour, prie, se prosterne et présente les mets. Il y a une cérémonie propre pour les esprits affamés.

On pose souvent un vase plein d'eau près des offrandes, pour que les Esprits puissent prendre un bain. Les moyens de faciliter aux esprits la sortie des enfers sont des plus variés. Tantôt ce sont des pots à feu lancés sur l'eau qui les éclaire dans leur route aquatique, tantôt c'est un pont de papier qui leur permet de franchir l'abîme, ce sont des images d'esprits déposées sur des tuiles et autour desquelles les bonzes ou les Tao-sse exécutent des mouvements divers.

Les Chinois consultent leurs Génies sur le résultat des actes qu'ils doivent faire, sur l'opportunité de faire telle ou telle chose. Ils emploient pour cela différents moyens : ils jettent à terre deux pièces dont les positions indiquent le pensée de l'Immortel, ils tirent au sort des numéros correspondant à des réponses faites à l'avance, ou ils demandent un rève significatif.

Ils emploient aussi des mediums semblables à nos spirites etc. Mais tout doit se faire devant l'image du Génie consulté, après de nombreuses prosternations et en faisant brûler de l'encens.

En temps de sécheresse, on porte en procession l'image du Roi Dragon ou de Kuan-Yin. La première représente un homme à tête de dragon et sans pieds. Parfois c'est un singe qui a cet honneur.

C'est surtout en ce qui concerne la possession ou les influences des mauvais esprits que la superstition s'est largement développée. Il est peu de faits de la vie ordinaire où l'on ne voit l'action d'un esprit quelconque ; de là l'abondance des charmes préservatoires et la fréquence du

recours aux exorcistes. Cela occupe, pour ainsi dire, toute la vie du peuple et les sages comme les grands, ne dédaignent pas d'y avoir recours tout en feignant de se moquer de la crédulité populaire. Il en est de ceci comme du culte des génies et des hommes immortalisés. Beaucoup trouvent ces histoires, ces croyances, ridicules en grande partie, mais pensent malgré cela devoir suivre la tradition, parce que c'est l'enseignement de leurs ancêtres et qu'on l'a fait en Chine depuis des siècles.

Les exorcistes, comme les esprits honorés d'un culte, jouent donc un rôle considérable dans la vie du Chinois ; mais les fonctions des premiers ne sont pas toujours agréables. On les voit souvent se déchirer la peau pour effrayer les démons malfaisants par l'aspect de leurs corps ensanglantés.

Nous n'aborderons point ici la question des origines. Pour la traiter sérieusement et scientifiquement, il faudrait pouvoir faire la part du peuple chinois et des tribus qu'il a incorporées, petit à petit, à son empire et qui en composent certainement la grande majorité. Tout le midi, les provinces où les Européens ont le plus facilement accès, le Sse-tchuen, le Yun-nan, le Fo-kien, etc., sont tout ce qu'il y a de plus étranger à la race chinoise et ne font partie des domaines du fils du ciel que depuis peu de siècles. Et c'est là que l'on va chercher d'ordinaire les renseignements qui remplissent les livres sur « les Chinois ».

III.

Situation respective et rapports des trois Religions de la Chine.

La Chine présente ce spectacle unique au monde, peut-être, de trois religions d'origines et de natures très différentes, s'entremêlant, se pénétrant même de telles façons que beaucoup en pratiquent deux et même toutes les trois en même temps. Généralement on cherche l'explication de ce fait étrange dans la nature intime de ces

diverses religions et surtout dans les lacunes que présente chacune d'elle à des points de vue différents.

A l'une il manquerait la morale, la psychologie ; à l'autre la métaphysique, les principes théoriques ; à la troisième, le culte, les cérémonies, les dieux. — Réunies elles formeraient un tout complet qui répondrait à toutes les tendances de l'homme.

Cette explication me paraît, je l'avoue, entièrement insuffisante. Si ces trois religions coexistent aujourd'hui avec un certain accord, c'est là un fait relativement récent ; pendant plus de douze siècles elles se sont livré des assauts violents. Les querelles entre Tao-sse et Ho-shang ont nécessité souvent l'intervention des empereurs, et ceux-ci ont essayé plus d'une fois de fondre ces deux corps en un seul. Ainsi fit, en 553, Siao-Yuen-ti des Liang. Réunis en une grande assemblée par ordre de ce prince, les deux partis se livrèrent à de telles querelles et se reprochèrent mutuellement de tels méfaits, une telle inconduite cachée, que l'empereur était sur le point de les détruire les uns et les autres. Mais inclinant vers le culte bouddhique il se décida à forcer les Tao-sse à se faire raser et à adopter la religion de leurs adversaires, ce qu'ils firent extérieurement du moins, après que Siao-Yuen-ti en eut fait décapiter quatre, publiquement.

D'autre part les lettrés confucéens firent aux deux religions nouvelles une guerre incessante qui fut cause de maintes persécutions violentes. Plusieurs fois, Tao-sse et bonzes furent chassés, exilés et même mis à mort, tandis que leurs temples et leurs demeures étaient détruits ou confisqués. C'est ce que firent Yu-Yuen-Yong des Tcheou postérieurs, Wu-tsong des Tang, et d'autres encore. Un décret de Wen-ti des Song, en 444, alla jusqu'à punir de mort tous les membres sans distinction des familles qui garderaient ou entretiendraient quelqu'un des proscrits, Tao-sse ou Sha-man, c'est-à-dire bonze bouddhiste.

On voit s'il est vrai que la persécution religieuse était une chose inconnue en Chine. Et cette persécution frappa même des confucéens plus ou moins dissidents, tels que le philosophe Tchou-hi, dépouillé de toute charge et tout

honneur, condamné à un exil qui le réduisait à la pauvreté, pour avoir professé des principes métaphysiques qui ne semblaient pas cadrer avec ceux sur lesquels étaient basées la religion et les lois des anciens empereurs.

Et partout, en tout temps, ce que l'on poursuit chez les novateurs ce n'est point une doctrine politique mais des principes religieux hétérodoxes. Ce qu'on leur reproche constamment c'est d'enseigner contrairement aux principes des vieux Kings et de Kong-tze, d'enseigner des rêveries qui trompent le peuple et lui font faire une foule d'actes religieux pénibles, dispendieux et inutiles. Ce que Tchou-hi condamne en eux c'est qu'ils prèchent constamment l'enfer, la contemplation inerte, et peu où point la piété filiale, base de toute vertu.

Cette religion, disait Siao mou-tchi dans son rapport à Wen-ti des premiers Songs, est inutile à l'empire et contraire à la doctrine de nos anciens sages.

Aujourd'hui les trois religions subsistent paisiblement à côté l'une de l'autre, non point par une combinaison résultant des lacunes qu'elles pourraient présenter isolément, mais par suite d'un compromis involontaire, provenant des évènements et des dispositions naturelles.

Les doctrines confucéennes et le culte national de la Chine ont repris leur suprématie; officiellement ils occupent toute la vie religieuse de l'Empire du Milieu.

Le bouddhisme théorique enseignant est resté confiné dans les bonzeries (1), comme le taoïsme dans les communautés de ses prêtres ; moins peut-être mais suffisamment pour ne point inquiéter l'autorité ni le zèle des docteurs des lois antiques. D'autre part l'autorité elle-même a donné, dans le culte, au bouddhisme et au Taoïsme, une part qui les satisfait assez pour ôter à leurs sectateurs toute velléité de troubler l'ordre établi. Bouddha, Lao-tze et tout leur cortège divin sont admis dans les temples au même titre que tous les génies nationaux et se contentent de ce rang. Des fêtes publiques telles que celle de la naissance de Bouddha, du lavage de sa statue, ou celle du Dieu du

(1) Et là même ses livres sacrés ne sont guère compris.

ciel taoïste, donnent satisfaction aux plus exigeants. En outre les habitants de l'empire du milieu, très indifférents aux théories spéculatives, disent, sans façon, que les trois religions sont identiques : *San-hio-yi-hio*.

Les Chinois ne voient guère dans la religion qu'un moyen d'obtenir des biens et d'éviter des maux. Dans ce double but ils s'adressent à tous les dieux qui leur semblent capables de les servir en cela, de quelque part qu'ils leur viennent. Indifférents aux doctrines théoriques, ils demandent le secours des exorcistes, les prières des prêtres sans se soucier de l'école à laquelle ils appartiennent, dès qu'ils pensent que leur intervention peut être de quelque utilité. Il n'est donc point étonnant qu'ils placent dans le même temple Kong-fou-tze, Lao-kiun et Çâkyamouni avec toute leur suite et qu'ils les invoquent, tour-à-tour, selon le besoin du moment.

Mais pour cela, comme l'observe justement Gützlaff, aucun d'eux ne se prétendra taoïste ou bouddhiste et nul ne comprendrait qu'on le qualifiât d'une façon ou de l'autre. Il ne l'est pas plus en effet qu'Alexandre sévère n'était chrétien parce qu'il avait placé l'image du Christ parmi les statues de ses dieux.

Ceci nous apprendra si c'est avec raison que l'on a rangé les Chinois au nombre des sectateurs de Çâkyamouni et porté ce nombre jusqu'à quatre ou cinq cent millions.

En réalité en dehors des monastères de Ho-chang la Chine ne compte presque pas de bouddhiste.

SUR DEUX ÈRES INCONNUES

DE L'ASIE ANTÉRIEURE

330 ET 251 AV. J.-C.

d'après un document chinois.

---

1. Les tentatives faites récemment, et sans confirmation historique jusqu'ici, en faveur de deux dates 117 et 181 av. J.-C. qu'indiquerait l'astronomie, comme points de départ d'ères nouvelles, n'ont pas été sans attirer quelqu'attention sur certains essais d'ères qui n'ayant pas eu de continuation n'ont pas été enregistrées par l'histoire. La note suivante semble indiquer que dans quelques parties de l'Asie, l'année 330 av. n. è. que le renversement de la monarchie Perse par Alexandre-le-Grand a rendue fameuse, n'a pas été sans laisser quelques traces dans certaines pages ignorées de l'histoire de la chronologie ; et qu'il en a été de même pour l'année du premier soulèvement d'Arsaces, soit 251 av. n. è.

2. De curieuses références chronologiques faites dans une Biographie de Mahomet chinoise, que m'a communiquées mon savant ami, le professeur G. Devéria de Paris, semblent contenir des allusions à deux ères jusqu'ici inconnues ou très peu connues (1).

L'auteur dit que le Prophète est né en l'année de l'éléphant (*fei*) la 4e année de *Ki-sze wang Peh-er-wei-tze*, la 822e année de *Si-kan-teh-wang*, l'année *tchung-ta-tung* du règne de Wu-ti de la dynastie des Liang.

(1) *Tche sheng sheh luh nien pu*, Kiv. 7, pl. 6. Nos : 8676 — 8360 — 2169 — 11477 — 2481 — 10258. En l'absence de types chinois, ces chiffres renvoient aux caractères du dictionnaire du P. Basile, ed. De Guignes 1813, Hong-kong 1853, Hokienfu 1877.

La dernière date (546) est certaine par elle-même et ne saurait donner lieu à discussion, bien qu'elle soit inexacte par rapport à Mahomet, puisque celui-ci est né le 20 Avril 571. *Ki-sze wang Peh-er-wei-tze* est évidemment Khosru Parwiz, lequel monta sur le trône en 590 et dont la 4e année serait 594. Ensuite *Si-kan-teh wang* est clairement Alexandre le Roi, dont la 822e année calculée d'après ces trois éphémérides renvoie à 276, 251 ou 227 av. J.-C. alors qu'Alexandre a regné de 336 à 323. Il y a donc erreurs sur toute la ligne, et l'auteur chinois ne savait pas ce qu'il écrivait. Il y a eu erreurs de personnes dans la tradition, et corruption des chiffres dans la transmission par copies successives jusqu'au dernier auteur que nous avons devant nous.

3. La gloire de Khosru-Parwiz a éclipsé le nom de son père Khosru-Nushirvan pendant le règne duquel est né Mahomet, et le chiffre de 40 (*sze shih*) pour l'année de l'éphéméride donnant exactement 571 a été incomplètement transmis en 4 (*sze*). Le document original devait donc indiquer, la 40e année du Roi Khosru, i. e. 571.

Le synchronisme suivant, 822e année d'Alexandre paraîtrait également faux, mais cela ne provient peut-être que de la supposition erronée que *si-kan-teh* le Roi, y nommé, est Alexandre le Grand. En fait la naissance du Prophète eut lieu en 571 qui est la 822e d'une ère commençant en 251, laquelle est une époque historique. Nous y reviendrons un peu plus loin.

4. Une seconde série synchronique est donnée pour l'année (610) de la Mission de Mahomet. En la 40e année de l'éléphant, la 20e de Khosru-Parwiz, le 842e d'Alexandre, la 916e de *Hou-tcheh Tu-lih-si-tse tze*, et selon le calendrier oriental (*tung lih*) la 6e *kai-wang* des Sui, et la 4e *tcheh teh* des Tch'eng.

5. Il y a là de nouveau plusieurs erreurs évidentes. Seule l'année 40e de l'éléphant est exacte comme nombre d'années écoulées depuis la naissance, puisque la date de l'évènement qui nous occupe fut 610. Le synchronisme chinois indiqué donne l'année 586 soit un retard de 24 ans au lieu de 25 la première fois. Par contre la 20e année de Khosru-Parwiz est suffisamment exacte. Mais la 842e d'Alexandre ne saurait l'être, puisque nous avons eu la 822e année dans le premier cas ; le chiffre doit être une corruption de 862, et il nous faut le restaurer comme

tel ainsi que nous allons le voir tout à l'heure. L'ère indiquée datant de 251 av. J.-C.

6. Le synchronisme indiqué par la 916e année de *Hou-tcheh Tuh-lih-ji-tsi tze* (1) n'apparait pas dans la première liste ; elle ne provient pas de la même main, et n'est pas calculée sur la même base. En effet calculée sur 610 l'année véritable de la mission du Prophète, le chiffre indiqué nous renverrait à 306 av. J.-C. qui n'est pas une date connue ; tandis que si nous le calculons sur la date chinoise de 586, ce qui s'accorde avec la probabilité que le synchronisme a été ajouté par l'auteur lui-même, nous sommes ramenés à 330 av. J.-C., c.-à-d. au renversement de la Royauté Perse par Alexandre-le-Grand, et à la mort de Darius III. Cet événement eut une assez grande importance, puisqu'il a changé la condition politique de l'Asie, pour qu'il en eut été conservé un souvenir chronologique, de préférence par exemple au règne de Philippe Aridée, ou même à l'établissement de Séleucus à Babylone, 18 ans plus tard, qui tous deux ont été le point de départ d'ères nouvelles.

7. Nous aurions là, je crois, tout simplement un exemple de l'ère d'Alexandre dont il a été fait mention par l'historien arabe Nizâm-eddin-Alkoudâï, auteur du *Shihâb-el-Akhbâr*, lequel nous apprend que « les Mages ont d'abord eu une ère datant de l'avénement d'Alexandre après la mort de Darius » (2).

Albiruni, dans ses recherches chronologiques (3), *Athar-ul-Bakiya*, ou « Vestiges du Passé » a fait mention de cette ère, datant de la 27e année d'Alexandre, mais il n'en cite aucun exemple et semble l'avoir confondue avec l'ère des Séleucides.

Le fait n'est pas sans intérêt en vue de nouvelles découvertes historiques, et je ne sache pas que d'autres exemples en aient été trouvés jusqu'ici. Il faut donc nous assurer de la réalité de cet exemple.

8. Continuant notre examen du document chinois, il nous semble en effet reconnaître une corruption

(1) Nos 1143 — 1258 + 7284 — 7355 — 8292 — 13245 + 2059.

(2) Cf. Pococke dans Ideler, *Handbuch, der chronologie*, 1826, t. II, p. 500 ; Ed. Drouin, *L'ère de Yezdegerd et le Calendrier Perse* (1889), p. 1. On avait cru jusqu'ici que cette ère des Mages était celle des Séleucides, mais l'exemple que nous citons indique autrement.

(3) *The Chronology of Ancient Nations*, of Albiruni, (Engl. transl. du Dr C. Edw. Sachau, 1879), p. 32.

du nom de Da — RIAU — SH
dans le chinois Tu — LIJI — TSE.

La ressemblance entre la transcription chinoise et le nom original était probablement plus grande qu'aujourd'hui à l'époque où il a été transcrit pour la première fois, parce que en remontant jusqu'à l'époque des Tang, nous trouvons toujours les sons chinois moins altérés qu'ils le sont aujourd'hui. De plus si comme il est probable l'information a été fournie par les marchands Persans et Arabes du moyen-âge soit à Hang-tchou Zaitun, ou Canton, la prononciation locale peut aussi y avoir contribué. Ainsi par exemple le caractère lu *ri*, qui est le 127e clef et se prononce *êrh* à Peking aujourd'hui, se dit encore *i* à Futchou et à Canton, *ji* à Amoy, tous endroits où le phonétisme est archaïque. En outre *li* = *re* et *Tu* était apparemment *to* dans les mêmes conditions d'archaïsme. Tout ceci indique un ancien To-RE-JI-TSE qui se rapproche singulièrement du nom traditionnel du roi Perse.

9. Mais le texte chinois donne davantage. Le nom en question est suivi de *tze*, l'explétive ou affixe fréquemment employée après les noms propres d'individus importants. Il est précédé de *hou tcheh* dont l'explication confirme ce que nous venons de voir. Darius était célèbre par sa sagesse ; or *tcheh* pourrait être un qualificatif du nom qui suit et il a cette signification ; *hou* est « prince », mais il est fréquemment employé pour « après » et c'est apparemment cette acception qu'il convient de lui reconnaître ici. De sorte que les sept caractères chinois en question, ainsi interprétés, signifient simplement « après le sage Darius. »

Il est donc à peu près certain qu'il s'agit là purement et simplement de l'ère d'Alexandre de 330 av. J.-C. qui aura été connue, ou du moins dont la tradition sera parvenue jusqu'au premier compilateur de la vie de Mahomet où elle se rencontre.

10. L'indication chronologique de la 862e (correction de 842) de Si-kan-teh Wang comme synchronisme de la mission du Prophète concerne la seconde ère dont il nous reste à parler. Nous avons vu dans la première série synchronique concernant la naissance du fondateur de l'Islam que la référence de 822 années écoulées indiquait un point de départ de 251 av. J.-C. Il s'agit ici de la même ère et les deux chiffres 822 et 862 au lieu de 822 et 842 redeviennent intelligibles.

Or l'année indiquée, 251, ne saurait être autre que celle où Arsaces I, déployant le célèbre étendard *Darafsh-i-Kawâni*, réclama pour son pays l'indépendance du joug des Séleucides. La lutte engagée dura plusieurs années et l'indépendance effective de la région occidentale de la Parthie ne fut organisée et reconnue qu'en 248 av. J.-C. laquelle année fut le point de départ historique de l'ère des Arsacides dans l'Asie Antérieure. Il est curieux de remarquer que cette ère de 248 n'a jamais été employée par les Arsacides eux-mêmes dans leur propre patrie. Ce n'est qu'en pays conquis par eux, et le siècle suivant que nous en avons trouvé les premières traces (1).

11. Les exemples cités par le Biographe chinois de Mahomet se référant à l'année 252-251 sont donc particulièrement intéressants. Ils montrent, que tout au moins dans l'est, c'est le premier soulèvement d'Arsaces qui a été considéré comme le point de départ véritable de son ère. En effet il n'y a pas à douter que ce fut à dater de sa déclaration d'indépendance qu'il cessa de reconnaître l'autorité suzeraine des Rois grecs. Mais cette ère de 251 dut rester seulement dans la tradition orale, car le gouvernement Arsacide lui-même ne paraît s'être servi d'aucune autre ère que de celle des Séleucides. Et même cette tradition orale dut-elle rester confinée aux populations occupant la région orientale de l'Empire des Arsacides. Quand l'Islam s'étendit en Perse, dans la région de l'Oxus et l'ancienne Bactriane, les diverses équivalences synchroniques furent établies avec les ères connues dans les régions pour les dates importantes de la vie de Mahomet. Ce sont ces dates et équivalences dont l'historien chinois eut connaissance. Quant à la différence ici de 23-24 ans entre la date originale et la chronologie chinoise, nous en trouverons la solution plus loin (§ 14).

C'est par la Perse que les Mahométans furent tout d'abord connus des Chinois et le nom de *Ta-shik* (Tadjik) est celui sous lequel ils figurent dans les annales dynastiques dès le septième siècle. Il est donc à peu près certain que ce fut par la même voie que les détails de la biographie du Prophète sont venus à leur connaissance.

(1) *L'ère des Arsacides en 248 av. J. C.* §§ 2 à 40.
(2) *Ibid.* § 16.
(3) *Ibid.* §§ 40, 41, 42 et 45.

12. Le nom de *Si-kan-teh wang*, ou Roi *Si-kan-teh* n'est peut-être après tout qu'un rendement approximatif *à la chinoise* du nom d'Alexandre qui aurait été attribué au fondateur de l'Empire des Arsacides.

Tout étrange que puisse paraitre cette suggestion au premier abord on va voir qu'elle perd de son étrangeté en étant examinée de près. Il n'y a pas à douter que *Si-Kan-teh* correspond à *Iskander*, forme persane du nom d'Alexandre. Or nous ne savons à peu près rien du fondateur du royaume des Parthes ; on croit qu'il était originaire de Balk, mais rien n'est certain. Son nom d'Arsaces seul a survécu. Peut-être avait-il pris le nom d'Alexandre dont la gloire et l'éclat en faisaient un cynosure pour tous ; ou bien peut-être le surnom persan d'Iskander lui a-t-il été attribué. On sait que ce nom a toujours eu un attrait extraordinaire en Orient comme en Occident. Il s'est peut-être répandu jusqu'en Chine (1). Quelle qu'en puisse être la cause vraie il est évident que dans la chronologie que nous venons d'examiner le nom d'Iskander a été pris pour celui du héros qui a secoué le joug des Séleucides en 251, et trois années plus tard a fondé l'empire des Arsacides (2).

13. La troisième série de dates synchroniques concerne l'hégire, soit la 34e année de Khosru Parviz, (ce qui est exact pour 623) ; la 9e année de *Ki-r-ko* de Roumi, dans le nom duquel nous devons reconnaitre celui de l'Empereur Heraclius ainsi que me l'a suggéré le prof. G. Dévéria et ainsi que le prouve la juxtaposition des deux noms Ki - R - KO
He RA clius

n'est cependant pas exacte chronologiquement puisque la date réelle de l'héjire était le 16 Juillet 622 et que Héraclius monta sur le trône en 610. Il y a donc là une autre erreur évidente. La suite des informations de l'auteur chinois indique que les

(1) Il n'est peut-être pas téméraire de supposer que Wang Tchang de Ts'IN, fondateur de l'empire chinois, en 221 av. J.-C., en choisissant pour son nom Imperial *She-hwang-ti* (anc. *She-Kan-te*) a pris de préférence une combinaison qui bien qu'appropriée par sa signification en Chinois n'en était pas moins une imitation du nom d'Iskander. On a déjà remarqué que sous plusieurs rapports il semble avoir cherché à imiter le grand conquérant Macédonien.

(2) Cf. T. de L., *L'ère des Arsacides en 248 av. J.-C. selon les inscriptions cunéiformes*, Muséon, janv. 1891, t. X, pp. 5-41 : *Note supplémentaire* : ibid. Juin, 1891, pp. 375-378.

années sus-indiquées correspondaient à la 19e année *Kai-kwang* de la dynastie Sui, ou 599. C'est encore une différence de 23 ans avec la réalité, différence que nous avions trouvée de 25 et 24 ans dans les énoncés de dates indiquées précédemment. Tout le calcul de l'auteur chinois est donc là vicié par une erreur qu'il nous reste à expliquer.

14. L'auteur des synchronismes a évidemment calculé en arrière ses dates chinoises, en 1352 ou 1353, vers la fin de la dynastie Mongole des YUEN, à l'aide des totaux d'années *arabes* écoulées depuis les événements indiqués de la vie du prophète. La différence de longueur de celles-ci avec les années solaires, différence qu'il ignorait évidemment, faisait à l'époque sus-indiquée les chiffres des erreurs que nous avons remarquées. Ainsi en 1352, depuis l'hégire de Mahomet il s'était écoulé 753 années Arabes, 766 depuis sa mission et 806 depuis sa naissance ; or ces chiffres considérés comme ceux d'années solaires placeraient ces événements aux années 546, 586 et 599 de n. è. que l'auteur Chinois a indiquées par les synchronismes de son pays. La démonstration de son erreur est donc bien simple.

15. Il parait clair d'après ces données que l'auteur chinois de la Biographie de Mahomet ne savait pas ce qu'il écrivait en répétant ces références à des ères à lui inconnues. Il a copié son information dans quelque auteur antérieur qui lui-même l'avait peut-être empruntée à un prédécesseur, et ainsi de suite en remontant jusqu'à l'auteur original ; à moins que les intermédiaires n'aient été moins nombreux que nous le supposons. En tous cas les copies ont été multipliées et c'est ainsi que les chiffres cités ont été altérés.

Si nos explications, comme nous l'espérons, se trouvent exactes, il semblerait que les deux ères en question n'ont pu être connues qu'en Perse et dans l'Orient de la Perse, qu'elles sont restées le privilège d'un petit nombre, chacune dans leur rayon, qu'il n'en a pas été fait d'usage régulier ni officiel, et qu'elles n'ont été employées que pour certaines références historiques importantes. Et en terminant rappelons que ces deux ères étaient, celle d'Alexandre, 330 av. J.-C., et celle de la Révolte d'Arsace 251 av. J.-C.

Juillet 1891. TERRIEN DE LACOUPERIE.

L'EXPÉDITION

DE NINOS ET DES ASSYRIENS

CONTRE UN ROI DE LA BACTRIE.

Dans ces derniers temps les relations de Justin (1) et de Diodore (2) concernant une prétendue expédition de Ninos et des Assyriens contre un roi de la Bactriane ont été examinées à fond au point de vue de la critique et à différentes reprises par *Jacoby* et *Neuhaus*. Naturellement qu'à cette occasion il a été question plusieurs fois de l'opinion de *Spiegel* (3) relativement à ce sujet, et on l'a généralement trouvée en partie incompréhensible, en partie inexacte (4).

Me référant particulièrement à ce que ce dernier savant a

(1) Justin I, 1, 9 : Postremum bellum illi fuit cum Zoroastre, rege Bactrianorum, qui primus dicitur artes magicas invenisse et mundi principia siderumque motus diligentissime spectasse.

(2) Diod. II, 6 : Ὁ δ'οὖν Νίνος μετὰ τοσαύτης δυνάμεως στρατεύσας εἰς τὴν Βακτριανήν, ἠναγκάζετο δυσεισβόλων τῶν τόπων καὶ στενῶν ὄντων κατὰ μέρος ἄγειν τὴν δύναμιν. ἡ γὰρ Βακτριανὴ χώρα πολλαῖς καὶ μεγάλαις οἰκουμένη πόλεσι μίαν μὲν εἶχεν ἐπιφανεστάτην, ἐν ᾗ συνέβαινεν εἶναι καὶ τὰ βασίλεια· αὕτη δ'ἐκαλεῖτο μὲν Βάκτρα, μεγέθει δὲ καὶ τῇ κατὰ τὴν ἀκρόπολιν ὀχυρότητι πολὺ πασῶν διέφερε. βασιλεύων δ'αὐτῆς Ὀξυάρτης κατέγραψεν ἅπαντας τοὺς ἐν ἡλικίᾳ στρατείας ὄντας, οἳ τὸν ἀριθμὸν ἠθροίσθησαν εἰς τετταράκοντα μυριάδας.

(3) Cf. F. SPIEGEL : Eränische Alterthumskunde I, 677, F. SPIEGEL : Vîstâçpa oder Hystaspes und das Reich von Baktra, von Sybel's Histor. Zeitschrift Bd. 44 (1880) p. 3.

(4) Cf. K. JACOBY : Ktesias und Diodor. Rhein. Museum (1875) XXX, pag. 582. RUEHL : Ein Anecdoton zur gothischen Urgeschichte. Jahrbücher für Philologie (1880) p. 574, Ann. 26. O. NEUHAUS : Die Quellen des Trogus Pompejus in der persischen Geschichte (II. Teil). Programm des Königl. Gymnasiums zu Hohenstein in Ostpreussen. 1884, pag. 3, 4, 5.

dit de cette question, je veux essayer d'exposer et de prouver l'opinion que je me suis faite après de longues et mûres réflexions sur cette affaire. Je le ferai dans cette revue, parce que la chose est d'une plus haute importance pour l'orientaliste aussi bien que pour le philologue.

D'abord il est exact de dire que *Spiegel* s'est exprimé différemment quant à ce passage de Diodore à différentes époques. Tandis que, dans son grand ouvrage « Erânische Alterthumskunde (I, 677) » il s'est prononcé dans ce sens que le vrai nom du roi de la Bactriane chez Diodore était Ζωροάστρης et que Ὀξυάρτης s'est glissé par erreur dans le texte de l'auteur grec, il admet au contraire aujourd'hui que c'est à tort qu'on attribue à ce roi de la Bactriane le nom de Ζωροάστρης et qu'il a été admis dans le texte au lieu d'un autre nom incompréhensible aux Grecs. (Cf. Histor. Zeitschrift, t. 44, (1880) p. 4). On ne peut certainement faire un reproche à Spiegel d'avoir changé d'avis sur le passage de Diodore dans le cours des temps, après mûr examen. *Ruehl* aussi a porté d'une façon tout-à-fait analogue des jugements différents à différentes époques. Dans son article « Die Textquellen des Justinus » imprimé dans « Jahrbücher für Philologie und Paedagogik » 6ᵉ Suppl. 1872 p. 115 il dit : « que Ctésias n'a en aucun cas donné au roi de la Bactriane le nom de Zoroastre quelque nom que l'on puisse rétablir dans Diodore II, 6. »

Cependant dans la même revue (1880, pag. 372) il voit dans Ὀξυάρτης et Ζωροάστρης deux métamorphoses différentes d'un même nom oriental. En effet la chose présente une face différente selon le point de vue auquel on l'envisage. Si l'on part seulement du plus ou moins grand nombre des témoignages en faveur de l'une ou l'autre opinion, on pourrait avec peine se refuser à adopter l'opinion que Ctésias a donné au roi de la Bactriane contre lequel combattait Ninos, le nom de Ζωροάστρης. On le trouve en effet dans les fragments de *Képhalion* qui a écrit un précis historique (σύντομον ἱστορικόν Phot. Bibl. cod. 68 p. 34, éd. Békker), depuis Ninos jusqu'à Alexandre le Grand, et dont Ctésias s'est servi, selon l'opinion ordinaire. Ce précis est conservé dans *Eusèbe, Syncelle, Moyse de Chorène.* Ainsi Képhalion dit dans Eusèbe. Chron. arm. I, 43 éd. Aucher : Incipio scribere de quibus et alii commemorarunt atque impri-

mis Ellanicus Lesbius Ctesiasque Cnidius, deinde Herodotus Halicarnassus. Primum Asiae imperarunt Assyrii, ex quibus erat *Ninus*, Beli (filius), cuius regni aetate res quam plurimae celeberrimaeque virtutes gestae fuerunt. Postea his adjiciens profert etiam generationes Semiramidis atque (narrat) de *Zoroastri* Magi Bactrianorum regis debellatione a Semiramide : nec non tempus Nini LII annos fuisse, atque de obitu ejus. Post quem quum regnasset Semiramis, muro Babylonem circumdedit ad eandem formam, qua a plerisque dictum est : Ctesia nimirum et Zenone Herodotoque nec non aliis ipsorum posteris. Deinde etiam apparatum belli Semiramidis adversus Indos ejusdemque cladem et fugam narrat etc. (1) De la même manière dit Syncelle p. 167, A (cf. Mueller Fragm. Hist. Graec. III, 626) : » Ἄρχομαι γράφειν, ἀφ' ὧν ἄλλοι τε ἐμνημόνευσαν καὶ τὰ πρῶτα Ἑλλάνικός τε ὁ Λέσβιος καὶ Κτησίης ὁ Κνίδιος, ἔπειτα Ἡρόδοτος ὁ Ἁλικαρνασεύς. Τὸ παλαιὸν τῆς Ἀσιάς ἐβασίλευσαν Ἀσσύριοι, τῶν δὲ ὁ Βήλου Νίνος. » Εἶτ' ἐπάγει γένεσιν Σεμιράμεως καὶ Ζωροάστρου μάγου ἔτη τε νβ' τῆς Νίνου βασιλείας. Μεθ' ὃν Βαβυλῶνα, φησὶν, ἡ Σεμίραμις ἐτείχισε, τρόπον ὡς πολλοῖσι λέλεκται, Κτησίᾳ, Ζήνωνι (l. Δείνωνι), Ἡροδότῳ καὶ τοῖς μετ' αὐτούς· στρατείην τε αὐτῆς κατὰ τῶν Ἰνδῶν καὶ ἧτταν, καὶ ὅτι τοὺς ἰδίους ἀνεῖλεν υἱοὺς καὶ ὑπὸ Νινύου τῶν παίδων ἑνὸς ἀνῃρέθη, τοῦ διαδεξαμένου τὴν ἀρχήν.

Comme *Neuhaus* le fait observer (Progr. 1884 p. 1) « la guerre entre Zoroastre et Sémiramis mentionné par Eusèbe n'est pas une guerre postérieure entreprise pendant le gouvernement indépendant de Sémiramis, mais simplement celle dont parlent Diodore, Trogus-Justin, Arnobe, ce qui ressort des indications sur la date du règne et de la mort de Ninos. » Comme *Neuhaus* le prouve encore (l. l. p. 1 remarque) il n'y a

(1) Dans l'édition de Müller Fragm. Hist. Graec. III, 626 nous lisons : Eusebius Chron. p. 41 Mai : « Ea scribere aggredior, quorum alii quoque meminerunt, in primis Hellanicus Lesbius et Ctesias Cnidius, nec non Herodotus Halicarnassensis. Principio Assyrii dominati sunt Asiae, ex quibus erat (deb. : his autem) Ninus Belides : quo regnante multae res et facinora maxima contigerunt. » Deinde addit Samiramidis genituram : itemque (narrat) de Zaravaste, mago Bactrianorum rege, et de bello quo hic a Samiramide superatus est : de annis denique quibus Ninus regnavit, duobus videlicet supra quinquaginta, nec non de eius obitu. Postea regnantem Samiramin Babylonis moenia excitavisse (ait) ea ratione, quae a multis dicta est, nempe a Ctesia, a Zenone, ab Herodoto aliisque deinceps. Praeterea Samiramidis narrat expeditionem in Indiam, ejusque cladem et fugam etc.

que contradiction apparente entre ce passage et un excerptaux puisé dans le même Képhalion par Moyse de Chorène I c. 16, p. 47 (Mueller l. c. p. 627). Il y est dit : « Cephalionem autem in memoria habeo, ne multis irrisus sim. Is enim, ut alii multi, primum Semiramidis ortum, tum ejus adversus Zoroastrem bellum, ubi, ut refert, Semiramis victoriam adepta est, ac deinde bellum Indicum exponit. » « Car ici nous nous trouvons seulement, c'est évident, en face d'un résumé tout-à-fait sommaire des faits qui ont eu lieu sous Ninus et sous le gouvernement indépendant de Sémiramis ; résumé dans lequel l'auteur se bornant à une polémique contre le récit de l'expédition assyrienne contre Zoroastre dans Képhalion, a omis tout ce qui était sans importance pour son but et partant n'a pas fait mention de Ninus. »

Ensuite Arnobe fait mention de ce roi de la Bactrie adv. gent. I, 5 : Ut inter Assyrios et Bactrianos *Nino* quondam *Zoroastreque* ductoribus non tantum ferro dimicaretur et viribus, verum etiam magicis et Chaldaeorum ex reconditis disciplinis, invidia nostra haec fuit ? Mais on lit encore chez Arnobe I, 52 : Age nunc veniat quaeso per igneam zonam magus interiore ab orbe *Zoroastres*, Hermippo ut adsentiamur auctori, Bactrianus et ille conveniat, cuius Ctesias res gestas historiarum exponit in primo, Armenius Zostriani nepos. On en a tiré généralement la conclusion que dans Ktesias le nom du roi était Zoroastre. Mais c'est tout-à-fait à tort, comme Paul Krumbholz l'a prouvé dans son article « Diodors assyrische Geschichte » (Rhein. Museum, tome XLI, p. 337), « c'est que Hermippos est cité pour le récit de Zoroastre, et Ktesias seulement pour celui d'Arminius, Zostriani nepos. » Enfin le même nom est donné à ce roi par Justin dans le passage déjà cité plus haut I, 1, 9, par Eusèbe Chron. IV, 35 ed. Aucher : *Zoroastres* Magus rex Bactrianorum clarus habetur adversus quem Ninus dimicavit. Praep. Evang. X, 9 : Καθ' ὃν Ζωροάστρης ὁ Μάγος ἐβασίλευσε, et par Théon d'Alexandrie Progymnasm. 9, 10 : Οὐγὰρ εἰ Τόμυρις...... κρείσσων ἐστὶ Κύρου ἢ, καὶ μὰ Δία Σεμίραμις Ζωροάστρου τοῦ Βακτρίου, ἤδη συγχωρητέον τὸ θῆλυ τοῦ ἄρρενος ἀνδρειότερον εἶναι, ainsi que par la Sibylle de Bérose citée par Moyse de Chorène Hist. Arm. I, c. 5 (Mueller l. l. II, 502) : Mihi vero libitum est narrationis meae initium ordiri e

aussi Ὀξαόρτης et Ὀζαόρτης. Le nom Ὀξυάρτης, il est vrai, appartient à la Bactriane et se trouve comme nom d'un satrape de la Bactrie, père de Roxane qui fut épouse d'Alexandre. (cf. Arrien. Anab. IV, 19, Strabo p. 517. Diodore XVIII, 3. ; Curt. VIII, 4, IX, 8, X, 3). Mais pour notre passage il n'existe point en sa faveur des témoignages dans les manuscrits, et partant on n'a pas de raison décisive pour substituer ce nom dans le texte. Car le fait que les noms d'Ἐξαόρτης etc. ne se trouvent pas ailleurs et ne peuvent être expliqués par les rares débris qui nous sont restés de l'ancien éranien, ne peut faire naître un doute sur leur exactitude ; car il y a eu certainement un grand nombre de noms éraniens qui ne nous sont pas parvenus. On pourrait enfin facilement accepter l'idée d'admettre dans Diodore la forme Ζωροάστρης ; car la leçon ὁ Ζαόρτης s'approche déjà des formes Ζαρύτας et Ζαράδης qui sont employées l'une et l'autre à côté de Ζωροάστρης. Aussi *Duebner*, dans son édition de Justin, Leipzig 1831 se décide en faveur de la leçon Ζωροάστρης, de même que *Neuhaus* l. l. p. 5, 7, en indiquant en détail toutes les raisons intérieures qui le forcent à admettre cette leçon, puisque, à son avis, (p. 5), la critique du texte ne peut pas donner le mot certain, mais il dit encore p. 7 que probablement le mot a été d'abord corrompu par la suppression de ζ après τ, et par là on a complètement transformé le nom.

Si maintenant nous supposons que Diodore, ou — ce qui pour moi revient au même — Ctésias a réellement parlé de *Zoroastre* dans ce passage, il doit être pour nous de la plus haute importance de savoir comment il l'a appelé. Car nous ne devons pas supposer à l'avance et sans preuve qu'il ait employé la forme ordinaire du nom, puisque, ailleurs aussi il se permet des variations dans l'orthographe des noms perses (1), et son orthographe est un point important, puisque personne ne saurait contester sa connaissance parfaite du perse, ayant eu, par un séjour de dix-sept ans à la cour des rois de la Perse l'occasion la plus favorable d'apprendre la langue érânienne de son époque. Rappelons-nous d'ailleurs que nous n'avons aucune certitude quant à la forme originale du nom de Zoroastre. Les

(1) Cf. Spiegel, die altpersischen Keilinschriften 2e édit. 1881 p. 161. Vergl. Grammatik der Altérânischen Sprachen, Leipzig 1882 p. 87.

Grecs préfèrent l'orthographe Ζωροάστρης, par contre l'Avesta a partout *Zarathushtra* d'où proviennent les formes plus récentes: Zaratûhashtar, Zaratûhasht en Péhlévi, Zûrâdacht (?) dans les inscriptions Péhlévi des Sassanides, Zarathust en Parsi (Minokh. dans Spiegel Parsi Gram. p. 131, 17) Zartusht, Zardusht, Zardust, Zardascht, Zarduhusht, Zarâtusht, Zarâdusht, Zarâduhasht, Zârtusht, Zârdusht, Zârtuhusht, Zârdahusht, Zârhusht dans le néopersane (1). On préférerait sans doute la forme indigène du nom, si elle était connue ; malheureusement elle ne l'est pas. Malgré tous les essais faits dans ce but on n'a pas encore réussi à donner une étymologie satisfaisante du nom *Zarathushtra*, et comme le nom grec n'est pas conforme à la forme *érânienne* du nom, il ne serait pas impossible que l'un et l'autre fussent dérivés d'une troisième. Je dirai tout-à-l'heure ma manière d'envisager cette question.

Le nom du fondateur de la religion perse était à mon avis, un nom érânien, partant un nom aryaque, mais qui, dans le cours des temps, a subi une transformation en même temps que les langues aryaques se transformèrent. Or la légende de Zoroastre ne s'est pas confinée dans l'Erân, elle s'est répandue au loin et parvint de bonne heure chez les peuples sémites, les Assyriens, les Babyloniens et surtout les Araméens » qui, déjà depuis la plus haute antiquité, formaient une très grande, sinon la plus grande partie de la population en Babylonie et en Assyrie, tandis que la langue assyrienne était celle de la religion et de la littérature. A l'époque des Perses, la langue araméenne était la langue officielle des provinces situées à l'ouest de l'Euphrat. Même en Egypte on trouve, du temps des Perses, des inscriptions araméennes, parmi lesquelles une qui date de 482 a. Ch., et des actes rédigés sur papyrus qui nous prouvent que les Perses préféraient employer cette langue plus facile que de s'initier aux difficultés du système graphique des Egyptiens. Mais il est probable, que la préférence marquée pour la langue araméenne date déjà de l'empire assyrien parmi les sujets duquel un grand nombre parlait l'araméen. » (2) Nous

(1) Voir *Windischmann :* Zoroastr. Studien, édité par *Spiegel*, p. 45. *West-Haug :* Glossary and Index of the Pahlavi Texts of the book of Arda Viraf. Bombay 1874, p. 147.

(2) Voir Th. Nöldeke : Die Semitischen Sprachen. Eine Skizze, Leipzig 1887, p. 28 et 29.

avons en outre le droit de supposer que ces peuples sémitiques ont accommodé ce nom aux règles de leur langue, de la même façon que les Grecs grécisaient les noms propres des langues étrangères. On sait combien les noms des rois diffèrent dans les inscriptions cunéiformes, assyriennes et persanes.

Là nous trouvons p. ex. *Umaku' ištar*, *Dâri'âmuš*, *Hiši'arši*, *Artaksatsu*. Ici les noms *Uvakhshatara*, *Dârayavaush*, *Khshayârshâ*, *Artakhshatra*. A ces noms correspondent chez les auteurs grecs Κυαξάρης (s'écrit aussi Ὀξάθρας dans Polyène) (1), Δαρεῖος, Ξέρξης, Ἀρταξέρξης, et ensuite dans les inscriptions cunéiformes de seconde espèce les noms *Vakistarra* (en perse Arstibara d'où s'est formé le nom d'Astibaras de *Ctésias* identique au Cyaxares d'Hérodote), *Darigavaos*, *Iksersa* (*Ikserissa*), *Irtaksassa* (Irtakiksassa) (2). Il serait aussi impossible, il est vrai, d'indiquer la forme sémitique d'après laquelle les Grecs ont formé leur Ζωροάστρης, que de donner la forme érânienne du même nom. Cependant comme les auteurs grecs et en particulier Hérodote puisaient dans la tradition des Babyloniens et des Grecs de l'Asie Mineure, tandis que Ctésias ne paraît avoir puisé qu'à des sources perses ; ensuite comme le nom זְרֻבָּבֶל dans les Septantes est rendu par Ζοραβάβελ, dans Josephus Ζοροβάβηλος, je crois ne pas me tromper si je dérive la forme grecque Ζωροάστρης d'une transformation sémitique du nom érânien, surtout en considérant que cette forme grecque qui semble être un composé de ζωρός (non mélangé, pur qui se dit du vin) et ἀστήρ (3) ne peut s'accorder ni avec l'avestique *Zarathushtra* ni avec les autres formes perses susmentionnées. On n'ignore pas que déjà le *Col. Rawlinson* a essayé d'expliquer le

(1) Voir *Oppert*, le peuple et la langue des Mèdes. Paris 1879, p. 22 not. La forme Ὀξάθρας correspond au perse hukhshatra.

(2) *Oppert* l. c. p. 272, 254, 252, 232. Dans ce dernier passage il dit : « La forme médique *Irtaksassa* provient du perse corrompu *Artakhcasda* qui est le prototype de l'hébreu ארתחשסתא et des altérations assyriennes Artaksatśu, Artaksaśśu et Aldaksatsu. La forme pehlevie ארתשחתר a rétabli plus tard la vraie prononciation antique. »

(3) Cf. A. F. Pott : Sur les noms propres du vieux perse p. 425 dans le « Zeitschrift d. D. M. Gesellschaft » tome XIII p. 359-444. Les différents essais d'explication faits dans le cours des temps voir *Windischmann* : Zoroastrische Studien p. 44 sq, *Fr. Müller* : Zendstudien I, 3 sq., *Spiegel*, Leben Zarathustra's (Sitzungsberichte der k. bayr. Academie der Wissenschaften, Janv. 1867) p. 9-11.

nom de Zoroastre par le sémitique. Après avoir dit que l'on explique d'ordinaire ce nom par l'Indogermanique, il continue (1) « I venture, however, to revive the Semitic theory, and to propose as the original form of the name *Ziruishtar*, the seed of the goddess, a regular Babylonian compound, very much resembling the בני אלהים of Scripture. *Ziru* (answering to the Heb. זֶרַע comp. זְרֻבָּבֶל Zerubbabel) is everywhere put for the Persian *taumâ* (تخم tukhm); and Ishtar, denoting specifically the planet Venus, is used generally for female deities, like the Ashtaroth of Scripture. I must add that although we have not *Ziru-ishtar* in the inscriptions, as far as I know, for Zoroaster or the Hamites, yet we have constantly the analogous compound *Ziru-banit* as an epithet for Belus, the prototype of the Semites. »

Qu'on juge de cet essai d'explication comme l'on voudra, toujours est-il qu'il ne faut pas le rejeter sans examen. Le seul point que je ne puis admettre avec *Rawlinson*, c'est d'établir une relation étroite entre Zoroastre et la religion protosémite, ou scythique selon lui. Je pense au contraire que, de même que l'origine du fondateur de la religion perse doit être cherchée en Erân, de même son nom est purement érânien, mais que ce nom a été transformé et a reçu une autre signification dans les langues sémites à une époque fort éloignée. Il est fort possible que le nom érânien à l'époque où il parvenait aux Sémites, n'était déjà plus compris. Mais quand le vrai sens primitif est perdu, le peuple ne se trouve pas à l'aise avec ces mots non compris d'une langue étrangère ; il les transforme en s'efforçant naïvement à les expliquer au moyen de sa propre langue avec plus ou moins de bonheur. Les langues anciennes et modernes abondent en surprises que la soidisant étymologie populaire nous menage, elles nous montrent les efforts souvent très singuliers, faits dans le but d'attribuer un nouveau sens à ces mots, efforts qui ne présentent d'abord que des tentatives, reçues comme douteuses, puis conduisant à la conviction (2).

(1) Cf. Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland XV, 227 not.

(2) Cf. l'excellent livre : *Andresen* : Ueber deutsche Volksetymologie, 3e édit. 1885, p. 18-80. *Max Müller* : Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache 1886 II, 485-493.

Combien, par exemple, l'origine du nom grec Harpocrates n'est-elle pas intéressante ! Le fouet qui se trouve sur les monuments égyptiens dans la main de *Harpechrud* (Horus l'enfant) (1) a été pris pour une faucille et le nom a été transformé en Ἀρποκράτης, seigneur de la faucille (2). Le *Baal Moloch* sémitique (בַּעַל מֶלֶךְ) à qui l'on sacrifiait des enfants est devenu Ζεὺς Μειλίχιος qui certes n'était pas un Ζεύς tendre, doux, comme le nom qui paraît l'indiquer, à moins qu'on n'admette avec Otto Keller (3) que le nom doit être compris dans le sens de Ζεύς qui doit être attendri. Les Grecs ont transformé le nom de la ville de Jérusalem (יְרוּשָׁלַיִם demeure de la paix) en Ἱεροσόλυμα dont la première partie contient l'adjectif ἱερός saint ; le nom du ruisseau Kidron (קִדְרוֹן le trouble) fréquemment cité dans la Bible est devenu ruisseau des cèdres (κέδρων) ; les *Numidae* furent nommés non sans bonheur Νομάδες. (*Förstemann*, Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch. 23, 377, 378). Les auteurs byzantins font du nom de peuple *Gepidae* d'origine allemande Γήπαιδες qui plus tard a été faussement expliqué comme Γετίπαιδες enfants des Gètes (*Grimm*, Gesch. d. d. Sprache p. 324).

Chez les Romains on a fait de Μαλόεις (ville des pommes) *Maleventum* (plus tard transformé en *Beneventum*) (*Förstemann*, l. c. 23, 378). Le nom propre *Honorius* indiquant l'honneur tire son origine d'un nom germanique tout différent quant au sens, mais non moins honorable, savoir Hunjareiks.

Le nom si discuté *Germani*, quelle que soit son origine, paraît cependant provenir d'une accommodation au point de vue de la langue latine (*Andresen*, l. c. p. 31).

Le nom français *Charlemagne* se base sur *Charlemaine* (Karlman) et a été expliqué plus tard seulement comme *Carolus magnus*. (*Grimm*. Gram. 2, 463 ; *Förstemann*, l. c. 23, 378). Le général anglais *Wellington* a été nommé par les français : *Villainton* ; *Gambetta* était pour ses compatriotes selon

(1) *Maspéro*, Histoire ancienne des peuples orientaux, Leipzig 1877, p. 30-37.

(2) G. *Meyer*, Augsburg. Allg. Zeitung 1876, nº 239 Beilage (annonce du livre d'*Andresen*).

(3) Ibid. 1876, nº 155, Beilage : Ueber den Entwicklungsgang der antiken Symbolik.

les journaux, d'abord *Grandbetta*, après sa chute *Grandbêta* (*Andresen* l. c. p. 31).

Le grand rôle qui joue l'attrait de l'étymologie et de l'assimilation chez le peuple anglais, se montre dans les exemples suivants.

On dit qu'en Oxfordshire il y a une villa *Shutover* dont le nom est formé par une double assimilation du français *Château vert*. Le bâteau qui porta en exil Napoléon I avait nom *Bellerophon* ; le peuple anglais en fit *Bullyruffian* (*bully* = fanfaron, *ruffian* = bretteur). Le nom d'un autre bâteau français était *Hirondelle*. Les Anglais le transformèrent en un nom bien plus redoutable : *Iron devil* (diable de fer). De même les Anglais ont corrompu *Ligorno* = Livorno en *Leghorn*, employant deux mots anglais qui, quoique chacun d'eux ait un sens déterminé, ne semblent cependant pas pouvoir s'unir logiquement (*Andresen*, l. c. p. 45 ; *Max Müller* Vorlesungen 2, 487).

Les exemples à recueillir dans la langue allemande ne sont pas moins abondants. Au lieu de *Antichrist* on trouve dans l'allemand du moyen âge et aussi dans Luther ; *Endechrist*. *Pons Ragintrudis* fut transformé en *Brunnentrût* (*Pruntrut*). Les villes de *Passau*, *Mantua*, *Padoue* devinrent *Pazzouwe* (Batavium) *Mantouwe*, *Padouwe* où *ouwe*, est évidemment *pré* (*Au*, *Aue*). *England* (*Engelland*) = Angleterre fut interprété comme *terre des anges*. Le « *Mäuseturm* » (tour des souris) près de Bingen sur le Rhin était originairement « Mautturm » (tour de la douane) construite pour faire payer le passage des bâteaux, mais cette interprétation s'appuie sur la légende populaire de l'évêque Hatto. La frégatte danoise *Gefion* était pour le peuple de Slesvig-Holstein un « *Giftjung* » (gaillard empoisonneur). La ville de Brême possède une rue « *Breitenstrasse* « (rue large) qui n'est nullement « *large* ». Le nom se dérive de *Vredenstrate* (d'une famille *Vreden*) qui est devenu *Bredenstrasse* et puis en haut allemand *Breitenstrasse*. (*Andresen* l. c. p. 51, 52, 93, 102, 108).

Jusqu'à quel point les noms des lieux peuvent être corrompus dans les dialectes populaires et cela au point de devenir tout-à-fait méconnaissables, c'est ce que nous montreront deux exemples pris en ma propre patrie. Dans la Thuringe les deux

localités, *Vippachedelhausen* et *Riethnordhausen* sont devenues dans la bouche des paysans *Vettelhusen* et *Nurzen*.

Après cette petite disgression dans le domaine de l'étymologie populaire, revenons au sujet de nos recherches. Comme nous l'avons fait observer plus haut (p. 562), il doit être pour nous de la dernière importance de savoir quel nom Ctésias a donné au fondateur de la religion perse. Où trouverons-nous un témoignage sur ce point ? Je crois que précisément Diodore dont nous parlons, viendra à notre aide. Dans un passage (I, c. 94) que *Windischmann* (Zoroastr. Studien p. 45) a déjà relevé avant *Spiegel*, il parle des célèbres législateurs et fondateurs de religion, et entre autres choses il dit : « παρὰ μὲν γὰρ Ἀριανοῖς Ζαθραύστην ἱστοροῦσι τὸν ἀγαθὸν δαίμονα προσποιήσασθαι τοὺς νόμους αὐτῷ διδόναι.

D'après ce passage il ne me parait pas seulement probable, mais même certain que Ctésias a parlé de Zoroastre sous le nom de Ζαθραύστης (1). Car Ζαθραύστης est *Aryaque* et c'est une croyance générale parmi les Erâniens que le Bon Génie a communiqué ses lois à Zoroastre.

Remarquons d'abord la forme extérieure du nom Ζαθραύστης ; il est évident qu'on ne peut l'identifier avec la forme Ζωροάστρης maintenant vulgaire en Occident, qu'elle ressemble bien jusqu'à un certain point à la forme *Zarathushtra* de l'Avesta quant au son, mais qu'elle se rapproche beaucoup plus des formes, déjà citées, d'un temps postérieur comme p. ex. des formes *Zarathust*, *Zartusht*, etc. Cette dernière circonstance nous paraîtra étonnante, si nous nous rappelons que Ctésias vivait en Perse, 400 a. Ch. On pourrait s'expliquer cette circonstance par le fait que Ctésias, en rendant le nom propre, agissait comme ses compatriotes grecs, cherchant surtout à donner au mot étranger une couleur grecque dans la mesure du possible sans s'inquiéter le moins du monde du nombre de sons qu'il faisait disparaître du mot primitif. Qu'on compare seulement les formes grécisées Δαρεῖος, Ξέρξης, Τισσαφέρνης avec les formes primitives du Perse et l'on sera édifié ! Déjà *Thomas Hyde*, dans son célèbre ouvrage : Historia religionis veterum Persarum (2e édit. 1760)

(1) Ainsi aussi *Pott* l. c. p. 425 est-il d'avis que Ζαθραύστης ne peut être qu'une autre leçon pour le nom du fondateur de la religion perse Ζωροάστρης.

se plaignait de la manière fautive dont usaient les auteurs grecs en rendant les noms orientaux, et disait p. 312 : nominis Zoroastris scriptio vitiosa est apud Graecos, qui solent pleraque nomina orientalia vitiare, idque partim, quia talium nominum scriptores saepe eorundem sonos non e libris, sed e vulgi ore accipiebant, partimque quia Graecorum literae non sunt ad omnes sonos orientales bene accommodatae, praesertim deest *sh* ubique et *h* in medio vocum desideratur, » cependant les mots de Th. Hyde : « scriptores saepe nominum sonos non e libris, sed e vulgi ore accipiebant » nous montrent le bon chemin.

Il y a eu certainement beaucoup de dialectes dans le grand empire perse, et c'est probablement pour cette raison que beaucoup de noms propres, lorsqu'ils appartenaient à d'autres personnes de provinces différentes, ne paraissent pas toujours sous une forme identique. Ctésias aussi aura pris les noms propres selon la prononciation populaire, et c'est précisément sa manière de rendre différemment les noms propres des Perses qui me fait conclure que la prononciation primitive était déjà très corrompue de son temps. Cette conclusion est encore confirmée pleinement par les vestiges de décadence qu'on trouve dans les inscriptions postérieures d'Artaxerxès II et d'Artaxerxès III (*Spiegel :* Vergl. Gramm. d. altéran. Spr. p. 86-88, Altpers. Keilinschriften, 2e édit. p. 160-162).

Deux autres noms propres des Perses faits de la même façon, forment les pendants du nom grécisé Ζαθραύστης, à savoir Τιθραύστης qui se trouve être 1) celui d'un général de la flotte perse dans la bataille sur l'Eurymédon (Ephor. chez Plutarche Cim. 12) et qui selon Diodore Sic. XI 60 était fils naturel de Xerxès ; 2) d'un satrape de Lydie sous Artaxerxès, connu par la ruse qu'il employa pour se saisir de Tissaphernes (Xen. Hell. III, 4, 25, 26 ; III, 5, 1. Diod. Sic. XIV, 80. Plut. Ages. 10 ; Paus. III, 9, 7. Polyène VII, 16, 1. Isocr. or. IV, 140 ; Schol. Dem. or. IV, 19) ; 3) d'un Chiliarche perse, Ael. var. hist. I, 21 ; — et Μιθραύστης, qui, dans Arrian. An. III, 8, 5 est cité comme général des Arméniens. Il y a aussi un mot grec κοκκοθραύστης qui désigne un oiseau, « le casse-noyaux » et qui pour son étymologie, est tout-à-fait clair. Mais il est aussi évident que nous ne pouvons pas expliquer — θραύστης comme

signifiant *broyeur* formé de θραύω dans Μιθραύστης et Τιθραύστης. *Pott*, l. c. p. 425 trouve dans Μιθραύστης une composition du nom *Mithra* et de l'avestique *thwôrêstar* qu'il rend par *protector* et il admet que « la dernière syllabe de Mithra s'est confondue avec la première du mot suivant, chose fort explicable vu le son semblable de ces deux syllabes. Partant le nom Μιθραύστης signifierait » eum qui Mithram protectoris loco habet et colit. » De la même manière Τιθραύστης signifierait : « ayant comme protecteur *Tir* (Zend. *Tistrya*). » La lettre ρ pour ne pas précéder στ aurait été mise après θ par transposition. »

J'aimerais à objecter à cette explication que ni *thwôreshtar* en Zend, ni les mots correspondants *twashṭar* et *tashṭar* en sanscrit n'ont le sens de « protecteur », mais seulement de « créateur, sculpteur ». Cette dernière signification me paraît apte pour l'explication de Ζαθραύστης, dans la première partie duquel je soupçonne l'ancien mot *khshathra*, royaume, domaine. Il est vrai que le perse *khsh* au commencement des mots et des syllabes se rend en règle générale par ξ, mais en Μεγάβυζος = Bagabukhsha il est rendu par ζ et en σατράπης = khshatrapâvâ par σ. Dans le Péhlévi l'ancien *khshathra* est rendu par שטן ou aussi par שת *s'at*, comme *Paul de Lagarde* l'a prouvé (Ges. Abhandl. Leipzig 1886, p. 46 et 47). Partant je traduis Ζαθραύστης par « créateur du royaume ». C'est un nom qui donne un sens bien appuyé sur la grammaire et qui paraît également convenir à un roi comme à un législateur. Pourrait-on aussi chercher en même sens dans l'avestique Zarathushtra ? Quoiqu'il en soit, un point au moins me paraît être hors de doute, à savoir que Ctésias a rendu dans sa langue maternelle par Ζαθραύστης le nom du législateur et fondateur de la religion perse comme il l'a entendu prononcer par les Perses eux-mêmes et a désigné par là le même personnage que d'autres auteurs grecs ont désigné par le nom plus connu de Ζωροάστρης. M'appuyant sur cette conviction je pense que dans le passage corrompu de Diodore II, 6 où maintenant dans presque toutes les éditions on trouve Ὀξυάρτης comme nom du roi de la Bactrie, il faut rétablir Ζαθραύστης. *Paul de Lagarde* est d'un autre avis, et dit l. c. p. 47 : « שת בהשת ne peut être autre chose

que *khshathra vahista* = meilleur royaume : Diodore α 34 a certainement écrit Ξαθραύστης (non pas Ζαθραύστης) ; (cf. p. 164, 9 : b *vahistôisti* yaçna 52 = p. *wahis'taus'at* Abû. lhasan Kuschyar dans Ideler chronologie II, 518) et a désigné ce *khshathra vahista* ; le nom Zarathustra n'est évidemment pas expliqué par là. »

Je ne puis pas passer sous silence que *Neuhaus* aussi qui, comme nous l'avons dit plus haut p. 556, se décide pour la leçon Ζωροάστρης néanmoins demande p. 5 de son écrit en doutant s'il ne faut pas rétablir dans notre passage de Diodore Ζαθραύστης. Il se prononce sur cette question comme suit : « l'objection la plus importante contre la leçon Ζωροάστρης dans notre passage, mais que je n'ai rencontrée chez aucun des savants qui défendent la conjecture *Oxyartes*, c'est que Diodore I, 94 appelle le fondateur de la religion érânienne Ζαθραύστης, nom qui (comme le dit *Spiegel :* Vîstâçpa p. 7) il donne seul en Occident et qui selon l'avis de Spiegel « doit être ramené peut-être à Ctésias. » Cette dernière assertion me paraît impossible, puisque les récits de Trogus, Théon, Arnobe qui sans doute sont tirés de Ctésias, donnent unanimement la forme connue du nom Zoroastre. Si l'on suppose que Diodore dans ce passage (II, 6) ait écrit aussi Ζαθραύστης, je ne vois pas moyen de résoudre cette difficulté si ce n'est en supposant que Diodore dans le récit tiré de Ctésias a inséré cette forme puisée par lui à une source inconnue et regardée par lui comme plus juste. Mais ce passage corrompu admet beaucoup moins la correction Ζαθραύστης que Ζωροάστρης, d'autant plus que, vu la manière générale de Diodore de s'en tenir aux sources où il a puisé, il a donné à ce personnage Zathraustes appelé I 94, le nom de Zoroastre là où il a puisé dans Ctésias. »

Mais comme à mon avis Ctésias n'a employé que la forme Ζαθραύστης et que celle-ci bien que grécisée, trahit son origine perse à l'évidence, je soutiens contre Neuhaus que Diodore I, 94 n'a pas suivi une autre source, mais bien la même à savoir Ctésias, et que c'est au contraire les autres sources qui disent avoir puisé dans Ctésias et qui se trouvent en effet d'accord avec Ctésias quant à la légende populaire, c'est-à-dire quant à l'identité du roi de la Bactriane et du fondateur de religion Zoroastre, qui ont substitué dans leur récit le nom Ζωροάστρης sans autre mention, nom généralement connu en Occident, au

lieu d'y mettre le nom de Ζαθραύστης qui a été certainement employé par Ctésias et qui peut-être est le seul dont il se soit servi. Pour moi il n'est pas improbable que c'est précisément la forme inaccoutumée Ζαθραύστης chez Diodore II, 6 qui a donné lieu à cette corruption du passage.

Mais ce n'est pas pour le nom seul du roi de la Bactriane que les autres sources s'écartent de Diodore. On ne dit pas seulement que le roi de la Bactriane portait le nom de Zoroastre, encore qu'il était mage et fondateur de la religion érânienne. Selon ce qu'Arnobius nous apprend, Ninos et Zoroastre n'avaient pas seulement combattu avec des armes naturelles, mais à l'aide de la magie, et dans cette lutte Zoroastre a été vaincu. De toutes ces choses Diodore ne mentionne quoique ce soit. C'est pour cela que *Spiegel* qui s'est décidé dans son traité dernièrement pour la leçon Ὀξυάρτης. (Vîstâçpa etc. p. 4) propose de distinguer deux sortes de légendes, dont l'une regarde la lutte de Ninos contre la Bactriane comme une simple expédition de conquête, (Ctésias-Diodore), l'autre en fait par allégorie une lutte entre les magies assyrienne et bactriane (Trogus etc.; cf. *Neuhaus*, l. c. p. 4). Mais il me paraît à peine possible d'admettre cette distinction entre les sources. Aussi l'assertion de *Spiegel* que chez les auteurs qui ont « Zoroastre » partant surtout du point de vue religieux, n'est pas comme dit Neuhaus, tout-à-fait exacte pour Arnobius où il est dit I, 5..... « ut inter Assyrios et Bactrianos Nino quondam Zoroastrique ductoribus non tantum ferro dimicaretur et viribus, verum etiam magicis. » Ni dans Théon ni dans Képhalion on ne trouve la moindre illusion à la condition religieuse de Zoroastre ; ils n'entendaient certes pas la lutte entre Ninos et Zoroastre comme une lutte religieuse, aussi peu que Ctésias. Pourquoi ? Parce que, en ne rapportant que la seule légende populaire, ils s'y tenaient strictement, et cette légende n'avait pas représenté cette lutte comme une lutte religieuse. L'assertion antérieure de *Spiegel* aussi (Erân. Alterthumskunde I, 677) qu'il faut lire chez Diodore II, 6 Ζωροάστρης, mais que, en raison du silence de Diodore quant à la position religieuse de Zoroastre, il faut admettre deux personnages portant le nom de Zoroastre, un ancien roi (Ctésias-Diodore) et le célèbre fondateur de religion qui par les auteurs postérieurs auraient été identifié avec le premier — cette assertion aussi s'éloigne de la tradition populaire dont le récit

demande l'identité des deux personnages. (*Neuhaus* l. c. p. 5) ; et c'est dans cela que gît l'erreur fatale non seulement de *Spiegel* mais aussi de tous ceux qui ont essayé des explications sans tenir compte de la légende populaire. Nous devons donc nous tenir à ce fait que Ctésias et après lui Diodore ne nous ont communiqué que la tradition populaire et cela d'une façon qui correspond entièrement au génie de la légende. Dans une narration calme et simple il y est dit que « le roi de l'Assyrie Ninos avec une armée innombrable composée de 1.700.000 fantassins et 210.000 cavaliers selon Diodore II, 5, se mit en campagne contre Zoroastre roi de la Bactriane, que ce dernier leva tous ceux qui avaient l'âge de pouvoir entrer dans l'armée et arriva ainsi à rassembler 400.000 hommes. Il se mit en route avec ces troupes et à la rencontre de l'ennemi jusqu'aux défilés de la frontière. Il permit ici à une partie de l'armée de Ninos de la passer. Mais après qu'un certain nombre d'ennemis furent entrés dans la plaine, Zoroastre mit ses soldats en ordre de bataille et un combat acharné et sanglant s'engagea. Les Bactriens repoussèrent les Assyriens et les poursuivirent jusque dans les montagnes qui sont situées derrière eux. L'ennemi perdit environ 100.000 hommes. Mais à la fin, lorsque toute l'armée avait passé, les Bactriens vaincus par le grand nombre se dispersèrent dans les villes, car chacun voulut aller au secours de son foyer. Ninos prit facilement toutes les villes excepté Bactra dont les excellentes fortifications et les travaux de défenses rendaient l'assaut impossible, jusqu'à ce qu'enfin, après un long siége, l'habileté de Sémiramis la mit en possession du château fort, et ainsi la ville tomba entre les mains de Ninos victorieux. » Cette simple narration avec ces chiffres exagérés correspond parfaitement au génie de la légende populaire comme Neuhaus l. c. p. 5 le fait observer avec raison. Le roi de la Bactriane Zoroastre, selon cette description de Diodore, au milieu des hauts faits de Ninos et de Sémiramis ne joue pas d'autre rôle que les autres rois vaincus par Ninos, p. ex. Pharnès de la Médie ou Barzanès de l'Arménie (Neuhaus p. 6). Et précisément parce que Zoroastre à côté du puissant conquérant Ninos ne paraît que jouer un rôle accessoire et devait même paraître ainsi selon la teneur de la légende populaire, il eut été, à mon avis, tout-à-fait inoportun de relever la position religieuse de Zoroastre. Il me parait donc d'autant

plus étonnant que quelques savants puissent attacher une si haute importance à ce fait que Diodore ne fait aucune espèce de mention du rôle religieux de Zoroastre et qu'ils croient devoir en conclure qu'il eût été impossible pour Diodore de citer Zoroastre dans ce passage.

Si donc, d'après ce que nous avons dit jusqu'ici nous concluons d'un côté qu'il est tout-à-fait naturel que Diodore nous communique la légende populaire de la manière qu'il le fait et que par là la supposition possible que le récit de Diodore ait été raccourci devient insoutenable ; nous ne devons cependant pas repudier d'un autre côté la supposition que les auteurs postérieurs aient amplifié le récit de Diodore, voulant montrer qu'ils connaissaient qui était Zoroastre et quel avait été son rôle. Ce qui m'engage à admettre ce dernier point, est le fait suivant. Si Ctésias, et avec lui Diodore, avait en réalité parlé d'une lutte religieuse entre le roi assyrien Ninos et le roi bactrien Zoroastre qui en même temps était mage et fondateur de religion, nous serions obligés d'admettre que les Perses n'étaient point des sectateurs de Zoroastre, et qu'ils avaient même été ses adversaires. La circonstance que le Mage Zoroastre fut vaincu et même vaincu après avoir usé de ses moyens surnaturels, aurait certainement convaincu tout Oriental que Zoroastre n'était pas un envoyé du ciel, mais un faux prophète. C'est avec raison qu'il faut s'attendre à ce que celui qui est envoyé de Dieu pour annoncer la volonté divine, ne manque pas de l'assistance divine dans une position précaire. Il en était aussi ainsi dans le cas présent d'après d'autres récits où il est question de luttes religieuses et où Zoroastre paraît sous la protection particulière de Dieu. Moyse de Chorène qui voit dans Zoroastre un roi des Mèdes, le fait aussi lutter avec Sémiramis, mais ce sont les Assyriens qui succombent. Dans l'Avesta et dans le livre des rois perse Zoróastre paraît sous un roi Víshtâspa et il éclate une guerre entre lui et Arejaṭaspa roi du Nord qui demande l'éloignement de Zoroastre et l'abandon de sa religion, mais aussi Arejaṭaspa est vaincu et la religion de Zoroastre triomphe.

Iéna, mai 1891. EUGÈNE WILHELM.

ÉTUDE SUR LE MAHĀBHĀRATA.

IV.

RELATIONS DE LA DIVINITÉ AVEC LE MONDE EXTÉRIEUR.

1.

CRÉATION.

Voici comment le poète s'explique l'origine des choses. « Le monde était couvert de ténèbres (1) ; ou plutôt, tout n'était que ténèbres, lorsque vint la première cause de la Création, le puissant Œuf, l'unique et inépuisable semence de tous les êtres créés. On l'appelle Mahaddivyam il fut formé au commencement du Yuga ; en lui (c.-à-d. dans cet œuf), se trouvait Brahme, la vraie lumière, le seul éternel, l'être merveilleux, inconcevable, présent également partout, la cause invisible et subtile dont l'essence participe de l'être et du non-être. De cet œuf sortirent le Seigneur Pitâmaha, Brahmā, l'unique Prajâpati, Suraguru, Sthâṇu, Manu, Ka, Parameṣhti ; Pracheta, Daksha et les sept fils de Daksha, etc. »

Nous voyons, dans ce même Adhyāya, que les divers Yugas, ou âges du monde, se succèdent comme les saisons, et que tout finit et tout recommence avec chacun d'eux (2).

Cet œuf qui renfermait Brahme, c.-à-d. le Dieu des Dieux, le seul qui épuise, dans son être, la conception de la Divinité, puisqu'il est le Dieu par excellence et que Viṣhnou, sans parler de Çiva, ne jouera un rôle prépondérant qu'autant qu'il personnifiera Brahme, cet œuf, « unique et inépuisable semence

(1) Adh. I. çl. 29, etc. Cf. Gen, cap. I v. 2.
(2) Id. çl. 38 etc.

des êtres créés », par qui fut-il formé ? Voilà ce que Vyāsa, tout inspiré qu'il soit, oublie de nous dire, un peu, *sans doute*, parce qu'il n'en sait rien lui-même. Son nom de Mahaddivyam, ou de Grand Divin, il le méritait, puisque, servant d'enveloppe à Brahme, il renfermait la Divinité tout entière. C'est ainsi que Brahme, l'être infini, s'était limité entre les parois de cet œuf symbolique, d'où proviennent d'ailleurs tous les êtres, les Dieux aussi bien que les hommes et les autres créatures. Toutefois, nous lisons ailleurs (1) qu'un liquide, tombé du ciel, devint la semence des hommes, des animaux et des plantes. Plus tard (2), le poète insistera sur ce point : « Les mondes sont faits d'eau » vous dira-t-il. C'est de l'eau que tout vient ; comme aussi tout s'en va par le feu, ainsi que nous le verrons. Ce liquide générateur, ce divin sperme, rien ne nous empêche de penser qu'il ne coule de l'œuf primordial, du Mahaddivyam. Bien que l'auteur ne nous le dise pas formellement, il ne saurait le nier sans se contredire, puisqu'il vient de nous affirmer que cet œuf est l'unique semence de tous les êtres créés ; il est vrai que les auteurs de ces vieilles épopées ne se sont pas toujours gênés pour se contredire, quelquefois, dans la même page, sinon dans la même ligne.

L'Adi Parvan renferme un hymne fort curieux, emprunté au Rig-Veda (3). Il est adressé aux deux Açvins, les Gemeaux de l'astronomie hindoue ; c'est la double personnification de l'Aurore. Le poète le place sur les lèvres d'Upamanyu qui, devenu aveugle pour avoir mangé des feuilles d'Arka (l'Asclepias gigantea), et tombé au fond d'un puits, récita cet hymne, sur le conseil de son guru Ayodha-Dhaumya. Nous allons le citer en entier afin de nous édifier sur l'idée que les Hindous se font de la création et des relations de la Divinité, personnifiée ici par les deux Açvins, avec le monde extérieur.

« Vous existiez avant la Création. Vous êtes les premiers-nés des êtres ; — Vous êtes le cours même de la Nature et l'Ame

(1) Adhy. XC. çl. 10.
(2) Adh. CLXXX. çl. 19.
(3) Adh. III. çl. 57 et seq. Cet hymne, dont le style est d'ailleurs considérablement rajeuni, *si tant est qu'il soit d'origine védique, ne se trouve pas dans la* collection du Rig-Veda, telle que nous la possédons actuellement. J'emprunte la traduction de Protap ou mieux son commentaire, basé sur celui de Nîlakantha.

intelligente qui le dirige. — Vous êtes l'essence dans laquelle tout disparaît. — Vous dominez le Temps. Après avoir créé le Soleil, vous tissez le merveilleux vêtement de l'année, au moyen du fil blanc, le jour, et du fil noir, la nuit. Avec ce vêtement ainsi tissu, vous constituez la double série des actes relatifs aux Devas et aux Pitris·

L'oiseau de la vie que retient le Temps, cette force de l'Ame suprême, vous le délivrez pour son plus grand bonheur. Ceux qui sont plongés dans l'ignorance, où ils demeurent aussi longtemps qu'ils sont au pouvoir de l'illusion des sens, s'imaginent que vous avez une forme, vous qui êtes affranchis des attributs de la matière. Trois cent soixante vaches, représentées par trois cent soixante jours, produisent, à elles toutes, un veau qui est l'année. Ce veau est le créateur et le destructeur de toutes choses. Avec son aide, ceux qui cherchent la vérité, en suivant différentes routes, boivent le lait de la vraie science. O Açvins, vous êtes les créateurs de ce veau.

L'année n'est pas autre chose que le moyeu d'une roue qui a sept cent vingt rayons, figurant autant de jours et de nuits. Le cercle de cette roue que représentent les douze mois est sans fin. Cette roue, pleine d'illusions, ne se détériore jamais. Son influence s'exerce sur toutes les créatures, dans ce monde et dans l'autre. O Açvins, la roue du temps, c'est vous qui la faites tourner.

La roue du temps, représentée par l'année, possède un moyeu qui symbolise les six saisons. De ce moyeu partent douze rayons qui sont les signes du zodiaque. La roue du temps manifeste les fruits des actes de tous les êtres. Les Divinités qui président au temps habitent cette roue. Assujetti à sa désastreuse influence, ô Açvins, délivrez-moi de la roue du temps, ô Açvins ; vous êtes cet univers qui se compose de cinq éléments. Vous êtes l'objet des jouissances de ce monde et de l'autre. Dérobez-moi à l'influence des cinq éléments. Bien que vous soyez le Brahme suprême, vous marchez sur la terre, vêtus de ces formes qui goûtent les plaisirs des sens.

Au commencement, vous créâtes les dix points cardinaux de l'Univers. En haut, vous plaçâtes le Soleil et le Firmament. Les Rishis se conforment au cours du Soleil dans l'accomplissement de leurs sacrifices. Ainsi font les Dieux et les hommes

et ils jouissent des fruits de ces actes. Par le mélange des trois couleurs, vous avez produit tous les objets visibles. Ce sont ces objets qui forment l'Univers où agissent, suivant la diversité de leur nature, les Dieux, les hommes, en un mot, tous les êtres vivants.

O Açvins, je vous adore. J'adore aussi le Firmament votre ouvrage. Vous êtes les dispensateurs des fruits de tous les actes : les dieux eux-mêmes sont contraints de les cueillir. Mais pour vous, ô Açvins, vous êtes indépendants des fruits de vos actes.

Vous êtes les pères et mères de tous les êtres. C'est vous qui (par la bouche des créatures) avalez la nourriture qui se transforme en chair et en sang. L'Enfant nouveau-né tette sa mère. En réalité, c'est vous qui vous cachez sous la forme de ce petit enfant. O Açvins, rendez-moi la vue. »

La cosmogonie de l'Adi-Parvan est encore plus étrange que compliquée, on le voit. Nous ne relèverons que quelques traits de cette peinture bizarre et fantaisiste. Les deux frères symbolisant l'aurore sont les précurseurs du soleil dont l'apparition est toujours saluée avec allégresse par les Hindous qui, chaque soir, craignent de le voir disparaître pour toujours. Notre poète n'hésite pas à donner aux Açvins, ces cochers célestesdont les chevaux lumineux ramènent le jour, un rôle prépondérant. Les premiers feux de l'Aurore dissipent les ténèbres et semblent tout créer de nouveau, en rendant tout visible : aussi les Açvins sont-ils proclamés les créateurs des points cardinaux célestes et terrestres. Ils ont créé le soleil qui donne la vie à tous les êtres. Ils sont l'âme de la nature : le merveilleux vêtement de l'existence des êtres ce sont eux qui le tissent : la roue du temps, ce sont eux qui la mettent en branle et comme, au demeurant, cette roue infatigable, qui roule perpétuellement sans jamais s'user, finit par broyer tous les êtres, il en résulte que les Açvins qui créent et qui conservent tout détruisent tout également. Ils jouent donc le triple rôle de Brahmā, Vishnou et Çiva. Pourquoi s'en étonner, puisqu'ils sont le Brahme suprême dont ces derniers ne sont que la triple personnification ?

Les Açvins règlent le cours de la nature et tout spécialement celui du Soleil ; or les prêtres sacrificateurs, aussi bien chez

les Dieux que chez les hommes, consultent le cours du Soleil, dans leurs offices liturgiques. C'est une allusion au triple sacrifice du matin, du midi et du soir.

Les fruits des œuvres que les Dieux eux-mêmes sont contraints de cueillir, seuls les Açvins, qui les distribuent à tous les êtres, sont exempts de s'en nourrir, à cause de leur nature supérieure et parfaite. Or, c'est dans l'exemption de ces fruits des actes que consiste la délivrance finale. Mais, en leur qualité de Brahme suprême, les Açvins ne sont-ils pas le suprême Moksha, c.-à-d. la délivrance finale elle-même ?

A force de placer ces divinités; favorites du moment, au-dessus de tout, le poète finit par dire qu'elles sont tout. Les Açvins sont les pères et les mères de tous les êtres : ils sont tous les êtres. Le petit enfant qui demande sa nourriture au sein maternel, ce sont les Açvins, qui se cachent sous cette forme, eux qui n'ont pas de forme. Les Açvins mangent par la bouche des créatures. Ils sont, tout ensemble, l'objet des jouissances de ce monde et de l'autre et les formes qui savourent ces jouissances. Cette phraséologie, tout embrouillée qu'elle semble au premier coup d'œil, laisse voir la pensée intime du poète. Les Açvins sont tout et comme, en fin de compte, les autres êtres ne sont que leurs formes et que ces formes sont autant d'illusions, les Açvins seuls existent : or, les Açvins, c'est Brahme, donc Brahme existe seul. C'est le panthéisme, mais ce panthéisme particulier à l'Inde qui consiste à professer que les créatures sont, non pas des formes réelles mais des formes illusoires de la Divinité. Dans ce système l'Univers est une vaste féerie : c'est une illusion tellement réussie qu'elle se prend au sérieux en s'imaginant exister réellement et que Dieu parfois s'y trompe lui-même, comme on le voit dans le Bhāgavata Purāṇa (1).

On nous pardonnera, nous l'espérons, d'avoir insisté sur cet hymne aux Açvins. La physionomie particulièrement indienne, nous n'osons dire védique, en dépit des affirmations du poète qui est au moins le rajeunisseur, sinon l'inventeur de ce morceau lyrique, ne sera peut-être pas sans intérêt pour le lecteur même le moins initié à l'antique civilisation de ces peuples de

(1) Voir entr'autres passages : Liv. II, chap. 5, vers 19 et chap. 9, v. 2

de l'Extrême Orient. Du reste, il rentre tout-à-fait dans notre sujet, puisque les deux Açvins, comme bientôt Agni, absorbent, momentanément du moins, la Divinité tout entière, et que nous nous occupons actuellement des rapports de cette même Divinité avec l'Univers, ou ce que l'on est convenu d'appeler création, terme impropre, quand il s'agit de l'Inde qui regarde le monde comme ayant été tiré par Dieu, non du néant, mais de lui-même ; c'est une extraction ou plutôt une émission et non une création. Cette explication donnée, rien ne nous empêche de conserver le mot reçu, personne ne saurait se tromper désormais sur son sens véritable.

Le plus souvent, il ne s'agit que d'un Créateur, quel que soit d'ailleurs son nom, que ce soit Brahmā dont le rôle consiste plus particulièrement dans la création de l'Univers, ou Brahme le Dieu suprême, l'essence divine dont Brahmā, Vishnou et Çiva ne sont que la triple personnification.

Au demeurant, il n'y a d'incréé que Brahme, et lorsqu'on dira d'un autre Dieu qu'il n'a point eu de commencement, c'est que ce Dieu sera considéré comme étant Brahme lui-même. Ecoutons le poète : « Celui qui a créé tous les êtres, comment pourrait-il ignorer ce qui se passe dans leur esprit, qu'il s'agisse des Suras, des Asuras ou des autres créatures » (1). N'oublions pas que les Suras sont les Dieux. Ailleurs, le poète dit, en parlant du char qu'Arjuna reçut de Varuṇa : « Ce char avait été créé par Viçvakarman, l'architecte de l'Univers, l'un des maîtres de la création, après quelques méditations austères (2) » Viçvakarman joue auprès de l'Etre-Suprême un peu le rôle des demiurges du système alexandrin. Bien qu'on le désigne toujours sous le nom d'architecte de l'Univers ou des Dieux, c'est moins un architecte qu'un entrepreneur ou même un simple manœuvre. Le plan de la création, c'est Dieu qui le trace, Viçvakarman l'exécute, soit en fournissant les matériaux qui sont extraits de l'essence divine elle-même, quand ils ne sont pas empruntés à l'Illusion, à Māyā, ou simplement en les mettant en œuvre. D'ailleurs, il a des collègues, il n'est pas le Maître, mais l'un des Maîtres de la Création. Souvent les poètes hindous nous parlent des Dieux Créateurs : il s'agit,

(1) Adh. LXIV. 44.
(2) Adh. CCXXV. çl. 12.

sans nul doute, d'intermédiaires dont se sert l'Etre-Suprême pour créer la matière et les autres êtres inférieurs qu'il ne saurait façonner de ses mains sans déchoir. On voit, d'après le passage que nous venons de citer, que ces sortes de demiurges, Viçvakarman, du moins, se préparaient, par la méditation, à leur besogne. Cette pensée que le poète ne juge pas à propos de développer peut-être profonde, s'il s'agit, comme c'est fort vraisemblable, de cette méditation si pronée chez les Hindous qui a Bhagavat et ses perfections pour objet. Méditer sur Dieu, c'est, dans une certaine mesure, s'initier à ses pensées. Que saurait-il faire de mieux celui qui, comme Viçvakarman, reçoit la mission d'exécuter la volonté de Dieu, c.-à-d., en d'autres termes, de réaliser ses pensées ? L'Etre-Suprême, le Créateur par excellence, nous l'avons vu plus haut, ne peut ignorer ce qui se passe dans l'esprit de ses créatures ; par contre, plus une créature pénétrera dans la pensée de Dieu, plus elle participera, si je puis ainsi parler, à sa vertu créatrice, et, si elle a reçu de lui une mission analogue à celle de Viçvakarman, plus elle se mettra en mesure de la remplir dignement. C'est surtout vrai, quand il s'agit, encore une fois, de façonner des êtres à l'aide, soit de la substance de Dieu, soit tout simplement de son imagination. Toutefois n'appuyons pas sur ce sujet de peur de rencontrer l'inexplicable, sinon l'absurde.

2.

DESTRUCTION DE L'UNIVERS.

Histoire d'Agni et doctrine du sacrifice.

Précédemment, nous avons vu que, d'après l'auteur de l'Adi Parvan : « Les mondes sont faits d'eau ». Nous allons voir maintenant que si tout vient de l'eau, tout s'en va par le feu. Dans le récit génésiaque de Moïse, les eaux jouent également un rôle prépondérant (1). L'Esprit de Dieu est porté sur les eaux. Le firmament est créé par Dieu pour séparer les eaux et les diviser en eaux supérieures ou célestes et en eaux inférieures ou terrestres. La terre ne paraît pas encore, bien qu'elle

(1) V. Gen. cap. I.

existe pourtant, mais elle est entièrement submergée. Dieu commande aux eaux de se retirer dans un même lieu et alors la terre apparait : les eaux l'ont fécondée : elle produit les plantes, c.-à-d. les herbes et les arbres et cela, sans le concours du soleil, puisque celui-ci n'est créé que le quatrième jour et que c'est le troisième jour que la terre, fertilisée par son séjour sous l'eau, se pare de verdure. Le cinquième jour, la terre donne naissance aux quadrupèdes et aux reptiles ; de leur côté, les eaux produisent les poissons et les monstres marins.

D'autre part, le feu est toujours représenté par les écrivains sacrés comme le messager de la colère céleste, mais sa mission est une mission destructrice et renovatrice, à la fois, bien que, souvent il ne soit question que d'un élément destructeur. Sodome, Gomorrhe etc. périssent par le feu. Les prophètes menacent les peuples coupables du feu du ciel : ils le font descendre sur leurs ennemis qui sont les ennemis de Dieu (1). Saint Pierre annonce que tout l'Univers sera détruit par le feu, mais afin d'être renouvelé : « Exspectantes et properantes in adventum diei Domini, per quem cœli ardentes solventur, et elementa ignis ardore tabescent ; Novos vero cœlos et novam terram, secundum promissa ipsius, exspectamus (2). » Les traditions hindoues sont ici parfaitement d'accord avec l'Apôtre : tout périra par le feu, pour être renouvelé.

Cette mission, à la fois destructrice et renovatrice, est confiée au Dieu Agni dans l'Adi-Parvan.

Les deux Açvins, tout-à-l'heure, étaient, à eux deux, Brahme. Ici Brahme, c'est Agni. Le Rishi Mandapâla dit à Agni : « Tu es, ô Agni, la bouche de tous les mondes... Les Sages disent que tu es Un de trois façons ». — Ou plutôt : « Les Sages te proclament, à la fois, Un et Trine » (3). Ce Dieu, unique en trois personnes, qui est-ce, sinon Brahme dont la Trimûrti forme l'essence ? — Ailleurs le poète s'attarde davantage à décrire Agni (4). C'est le cruel Dieu du feu qui a sept langues et sept bouches. Il est le parent de l'eau. Il est toutes choses et chacune d'elles. Il porte l'Univers ; il le soutient : c'est donc

(1) Cf. 4. Reg. cap. I.
(2) S. Petri II Ep. cap. III, v. 12 et 13.
(3) Adh. CCXXIX. 24.
(4) Adh. CCXXXII, passim.

le Dieu conservateur. D'autre part, Agni est le Créateur des trois mondes, et quand le temps est venu, c'est lui qui les détruit. Il est un comme cause et multiple comme effet. Comme cause, il est Brahme ; mais, si on le considère au point de vue des effets qu'il produit, c.-à-d. en qualité de Dieu créateur, conservateur et destructeur, il est triple, il est, à la fois, Brahmâ, Vishnou, Çiva. — Le poète poursuit sa description. Les Védas sont issus de la bouche d'Agni. Ce Dieu a le cou rouge, et il laisse sur ses pas des traces noires. Double allusion à la couleur des flammes et à celle de la suie.

Brahmâ, le Dieu Créateur par excellence, n'est pas tellement jaloux de son titre qu'il ne consente à le partager avec d'autres. Ecoutons-le plutôt dire à Agni : « Tu es le Créateur des trois mondes et leur Destructeur. Tu es pareillement leur Conservateur. O Agni, tu es l'énergie suprême, née de ta puissance propre. De même que toute chose, touchée par les rayons du soleil, devient pure, ainsi devient pur tout ce qui passe par tes flammes (1). » Agni est donc aussi le Dieu purificateur. Nous savons qu'il ne consume les éléments que pour les renouveler. Sans nous écarter des traditions du Mahâbhârata, nous pouvons appliquer au monde ces paroles de l'Apôtre : « Salvus erit, sic tamen quasi per ignem (2). » D'ailleurs, cette théorie de la mission, tout à la fois destructive et salutaire du Feu, est exposée un peu partout dans nos Saints-Livres.

Le Rakshasa Puloma dit à Agni : « O Agni, tu résides continuellement dans les êtres, comme témoin de leurs mérites et de leurs démérites (3). » Dans le passage déjà cité, Saint Paul s'exprime en ces termes : « Uniuscujusque opus manifestum erit ; dies enim Domini declarabit, quia in igne revelabitur, et unius cujusque opus quale sit, ignis probabit (4). » Voilà de ces coincidences qui, pour être, selon toute vraisemblance, absolument fortuites, n'en sont que plus remarquables. Observons toutefois que, d'après l'Apôtre, le feu divin manifestera les actions des hommes, il les éclairera dans ce qu'elles ont de plus intime et de plus ténébreux, tandis que, chez le poète

(1) Adh. VII. çl. 19-24.
(2) I Cor. cap. III. v. 15
(3) Adh. V. çl. 27.
(4) Loco citato, v. 13.

hindou, ce même feu du ciel, étant Dieu même, réside au milieu des êtres ; il les compénètre et voit leurs actes : c'est le témoin vigilant que le sommeil ne surprend pas et à l'œil investigateur de qui rien n'échappe.

Voici comment Agni décrit, lui-même, à Bhrigu le rôle qu'il joue dans les sacrifices : « Je suis présent en divers lieux et de diverses façons, je suis là où l'on célèbre le Homa (1) de chaque jour, les sacrifices qui se prolongent des années entières ; là où se font les autres sacrifices et où s'accomplissent, en général, les cérémonies saintes. Le beurre que l'on verse dans ma flamme, suivant les règles établies par les Védas, apaise la faim des Devas (c.-à-d. des Dieux) et des Pitris. Les Devas, ce sont les eaux (2) ; les Pitris, ce sont aussi les eaux. Les Devas ont, avec les Pitris, un droit égal aux sacrifices désignés sous le nom de Darshas et de Paurṇamâsas. Les Devas sont les Pitris et les Pitris sont les Devas. Ce sont des êtres identiques, adorés ensemble ou séparément, aux diverses phases de la lune. Les Devas et les Pitris mangent ce que l'on verse sur moi. C'est pour cela que je suis appelé la bouche des Devas et des Pitris. A la nouvelle lune, les Pitris, à la pleine lune, les Devas se nourrissent en mangeant, par ma bouche, le beurre clarifié que l'on verse en mon sein. Etant leur bouche, comment pourrais-manger de tout (sans distinction entre les aliments purs et ceux qui ne le sont pas) ? » (3) Ici Agni fait allusion à la malédiction d'un Rishi dont nous parlerons plus tard. Agni ne détruit les offrandes qu'au profit des Dieux et des Pitris, ces autres divinités, qui périraient d'inanition si on les privait de cette nourriture. Ces offrandes étant absolument indispensables aux Dieux, on les divinise ; tel est le sens de cette parole étrange : « Les Devas, ce sont les eaux. » Il s'agit ici, comme nous l'apprend le commentaire, moins des eaux, en général, que des liquides sacrés, le Soma, le beurre liquéfié, le lait, etc., qui constituent la nourriture des Dieux. Dès lors, on peut, dans un certain sens, dire : « Ces Dieux, ce sont les eaux » ou les

(1) C'est le nom d'une offrande spéciale.

(2) C'est-à-dire, observe Nilakaṇṭha, que les offrandes, telles que le soma, le beurre, le lait, etc., jetées dans le feu sacré, prennent la forme de Dieux et de Pitris.

(3) Adh. VII. çl. 6 et seq.

libations saintes, un peu comme on dit mais en rétablissant le rapport : le pain, c'est l'homme, c.-à-d. la vie de l'homme.

De la sorte, on peut considérer la conflagration générale de l'Univers comme un vaste et suprême sacrifice. Agni, qui ne cessera jamais d'être la bouche des Dieux, dévorera le monde à leur profit, mais aussi au profit du monde qui sortira régénéré de cet embrasement.

Les Dieux ne peuvent se passer de sacrifices, puisqu'ils s'en nourrissent exclusivement; d'un autre côté, si les hommes cessaient de sacrifier aux Dieux, les Dieux cesseraient de leur accorder leurs faveurs et ce serait leur mort, ainsi que l'anéantissement de toute la création. Or, les uns et les autres ont besoin d'Agni pour consumer ces sacrifices et les rendre acceptables en les rendant digestibles, si je puis parler ainsi. Mais Agni, lui-même, en sa qualité de Dieu, se nourrit des sacrifices. Le sacrifice, voilà donc, au demeurant, le point central de l'Univers; c'est la clef de voûte de cet édifice, si elle venait à tomber, tous les êtres, les Dieux, aussi bien que les hommes et les autres créatures, s'abîmeraient dans le gouffre sans fond du néant.

Le poète nous apprend que le cours des sacrifices ayant été momentanément interrompu, ce fut une désolation universelle, au ciel et sur la terre ; fort heureusement, il reprit bientôt : « Les Dieux, dans le Ciel et toutes les créatures du monde se réjouirent extrêmement (de cette reprise des sacrifices) » (1). Cette allégresse se comprend de reste.

Agni, au premier abord, semble exclusivement voué à la destruction. Ce qui précède suffit toutefois pour nous rassurer à ce sujet. Ce Dieu qui, dans l'esprit du poète de l'Adi-Parvan, n'est autre que Brahme, mange pour le compte d'autrui encore plus que pour son compte personnel. Ce besoin de manger et de manger encore ne fut pas toujours sans inconvénient. L'histoire suivante nous le prouve. Çvetaki (2) était un roi fameux par sa munificence envers les Dieux. Il multiplia même tellement les sacrifices que les prêtres, aveuglés par la fumée, refusèrent de lui prêter plus longtemps leur concours. Ils l'adressè-

(1) Adh. VII. 28.
(2) Adh. CCXXIII.

rent à Indra. Çvetaki alla trouver le Dieu, mais celui-ci prétendit ne pouvoir l'assister dans cette circonstance, sans le secours d'un brahmane. Il lui parla de Durvāsā qu'il lui donna d'ailleurs pour une partie de lui même. Le Rishi Durvāsā consentit à ce que lui demandait Çvetaki. Un nouveau sacrifice eut lieu. Agni dont l'appétit était, sans doute, aiguisé par le jeûne que lui avait imposé, ce que j'appellerais la grève des Brahmanes, si je ne craignais, par ce mot un peu trop moderne, d'outrager odieusement la couleur locale, et tremblant, peut-être, de se voir encore privé de nourriture pour longtemps, mangea du beurre pour douze années. Il éprouva une violente indigestion qui le fit souffrir abominablement. Il prit conseil de Brahmá qui l'engagea, en guise de remède, c'est-à-dire de vomitif, à dévorer la forêt de Khâṇḍava en l'incendiant. Agni essaya sept fois, mais sans succès, de consumer la forêt que protégeait Indra. Il retourna vers l'Aieul des mondes (1) qui l'adressa aux deux héros Krishna et Arjuna, double avatar des Dieux Nara et Nārāyana, eux-mêmes double personnification de Vishnou. Tous deux consentirent à prêter leur assistance à Agni, mais en retour ils lui demandèrent, Krishna des armes, Arjuna un arc capable de résister à la vigueur de son bras, lorsqu'il le tendrait, et de plus un char et des chevaux célestes. Agni promit tout. C'est de lui qu'Arjuna tenait l'arc Gandiva et le carquois inépuisable (2) qui le rendirent si fameux depuis. Grâce aux deux guerriers, « le Dieu du feu put se montrer enfin sous sa forme consumante, comme à la fin d'un Yuga » (3), observe le poète.

La forêt de Khâṇḍava ne fut bientôt plus qu'un immense brasier (4) Kriṣhna et Arjuna empêchaient les habitants de fuir : ce fut une scène de désolation indescriptible, une image fidèle, bien que simple miniature, de la destruction finale de l'Univers. Dans un suprême adieu, les parents embrassaient leurs enfants, les enfants leurs parents, les frères leurs frères ; ceux mêmes qui ne savaient pas la fuite impossible refusaient de se séparer des objets de leur affection. Les oiseaux essayaient

(1) Adh. CCXXIV.
(2) Adh. LXI.
(3) Adh. CCXXV. çl. 35.
(4) Adh. CCXXVI.

vainement de se soustraire au fléau destructeur. Les flèches inévitables d'Arjuna les allaient percer au milieu des airs et les infortunés volatiles retombaient dans la fournaise qui consumait hommes et animaux.

Cependant, Indra ne demeurait pas tranquille spectateur de ce drame. Il etait le protecteur attitré de la forêt. Aussi, les Dieux lui demandèrent-ils : « Pourquoi donc, ô chef des immortels, Agni consume-t-il toutes ces créatures ? L'époque de la destruction de l'Univers est-elle arrivée ? » (1) Indra chargea le ciel de nuages et s'apprêta à combattre les flammes d'Agni par un déluge d'eau ; mais « telle était la chaleur du brasier, dit le poète, qu'elle desséchait les ondées au milieu des airs avant qu'elles ne fussent tombées sur le sol. » (2)

Une lutte formidable s'engagea entre le feu et l'eau, c.-à-d. entre Agni et Indra. Dans l'Iliade, ces deux éléments, sous le nom de Vulcain et du fleuve Scamandre ou Xanthe se livrent également un duel terrible (3). Chez le poète hindou, comme chez Homère, la victoire demeure au Feu. Indra eut beau, en effet, ranger à son parti les Asuras, les Gandharvas, les Yakshas, les Rākshasas et les Nāgas, Agni, aidé des seuls Arjuna et Krishna, battit tous ses adversaires (4). Le dieu du feu ne cessa ses ravages que lorsqu'il le voulut bien (5), c.-à-d. après avoir dévoré la forêt et ses habitants, dans un repas qui dura six jours, d'après le texte que j'ai sous les yeux et quinze, suivant Protāp qui, sans doute, suit une autre leçon. Voilà comment il se guérit de son indigestion : c'est la première et la plus belle application, que je sache, de l'homéopathie. Pour cet exploit pantagruélique, il semble qu'Agni fût toujours sous le coup de la malédiction de Bhrigu qui, un jour, lui avait dit dans un accès de colère : « Tu mangeras de tout » (6) c.-à-d. les aliments impurs, aussi bien que les autres : ce qui répugnait extrêmement à Agni, comme nous l'avons vu plus haut, parcequ'il lui semblait abominable que « la bouche des Dieux » fût souillée en sa personne.

(1) Id. çl. 16.
(2) Id. çl. 20.
(3) Iliade. Φ. Μάχη παραποτάμιος. v. 342 et seq.
(4) Adh. CCXXVII et seq.
(5) Adh. CCXXXIV. çl. 15.
(6) Adh. VI. çl. 14.

Nous avons insisté sur cette histoire d'Agni, à cause du rôle important qu'il joue dans le Parvan que nous étudions. Ce dieu qui désormais n'aura plus guère qu'un rôle assez effacé, le poète ici le donne pour Brahme lui-même.

Agni qui, un jour, détruira le monde, on le considère comme son soutien : « Sans toi, ô Agni, le monde tout entier périrait aussitôt. » (1)

En attendant, non plus de manger de tout, mais de tout manger, Agni conserve donc tout.... ce qu'il juge à propos de conserver ; car, outre les sacrifices dont il fait sa nourriture habituelle, il s'exerce parfois au métier de destructeur de l'Univers, qu'il pratiquera à la fin du Yuga (2), par des destructions partielles, telles que celle de la forêt de Khâṇḍava et de tous ses habitants. Drona lui ayant demandé l'anéantissement de certains chats de cette forêt qui le troublaient, celui de tous leurs parents et amis (3), il le lui promit et il réalisa sa promesse en détruisant pour un autre motif aussi, nous l'avons vu, la forêt tout entière : les Védas sont sa parole (4), il ne saurait mentir. Comme on le voit, l'histoire d'Agni se trouve intimement liée à celle de la destruction des êtres, soit totale, soit partielle : c'est pourquoi nous avons cru devoir les comprendre toutes deux sous la même rubrique.

Avant d'aborder l'étude de l'homme, d'après l'Adi-Parvan, nous devrons consacrer quelques pages à celle de Garuḍa et d'Indra, vu l'importance, au moins momentanée, que le poète accorde à ces deux personnages divins dont l'un d'ailleurs, Indra, n'est plus un inconnu pour nous.

A. ROUSSEL.

---

(1) Adh. CCXXIX. çl. 26.
(2) Cf. Adh. CXXXVIII. çl. 37.
(3) Adh. CCXXXII. çl. 24.
(4) Adh. CCXXIX. çl. 28.

ESSAI DE RYTHMIQUE COMPARÉE.

CHAPITRE DEUXIÈME.

Du temps et de ses divisions.

Le temps est la durée dans laquelle se développe le rythme ; il concourt puissamment à celui-ci, et l'on peut dire qu'il joue dans la poésie un rôle aussi important que dans la musique. C'est la comparaison avec ce dernier art qui éclairera vivement la théorie que nous avons à exposer.

En étudiant l'élément *temps*, nous devons envisager successivement 1° sa *durée*, 2° ses *divisions temporales ;* nous aurons à en faire l'examen 1° dans le *vers*, 2° dans les *unités rythmiques inférieures au vers*.

Nous avons dit plus haut que, pour ne pas subdiviser à l'infini notre présente étude, nous distinguerions soigneusement ces trois unités rythmiques : le *vers*, la *stance* et le *poème*, qu'au contraire nous étudierions ensemble, sauf à les distinguer partiellement lorsque cela deviendrait nécessaire, le vers et les unités inférieures. Ici il y a grand intérêt à faire cette distinction. Les unités inférieures au vers n'ont plus une existence détachée, mais elles en forment encore des éléments très recon naissables lorsqu'il s'agit de mesurer le temps.

A. *Du temps et de ses divisions dans le vers.*

a) *Durée du vers.*

Le temps pendant lequel se fait le rythme est variable. Nous avons vu qu'il existe cependant un temps *normal et moyen*, celui de la durée ordinaire du souffle, temps normal qui s'élève

à mesure que la prononciation devient plus souple, et que dans l'ordre d'idées psychique la pensée peut être plus longue. En prose même, les langues sauvages présentent des mots très longs, mais des phrases très courtes, ce ne sont guères que des propositions simples, les longues périodes sont le fait de la civilisation. De même en poésie. Le petit vers, l'hémistiche, en réalité, est d'abord en vieux germanique le vers tout entier. En français les vers populaires sont de six et de huit syllabes. Néanmoins, c'est toujours la mesure la plus longue pour la durée du souffle et de la pensée qui forme le temps du vers normal. Mais on peut diviser cette unité, et de chacune de ces divisions faire un vers distinct. De même, on peut prolonger le souffle et faire en français, par exemple, des vers supérieurs à ceux de 12 syllabes, mais cette tentative rencontre une certaine résistance, parce qu'il est moins facile de prolonger le souffle que de le raccourcir.

Cette extension ou ce raccourcissement du souffle total donne les diverses espèces de vers, et il faut bien distinguer le raccourcissement du souffle, de ses simples divisions qui forment les hémistiches et les pieds. Enfin il ne faut pas croire que ce raccourcissement cadre toujours en réalité avec la diminution du nombre des syllabes ; nous verrons qu'il reste toujours entre les deux un *écart*.

Cependant il est difficile de compter directement les différents temps rythmiques ; on ne peut le faire qu'indirectement et par le nombre des syllabes.

En Français on trouve comme type actuel le vers de 12 syllabes qui a pris la place qu'occupait autrefois sous ce rapport le vers de 10 ; au dessous les vers de 11, 10, 9, 8, 7, 6, 5, 4, 3, 2, 1 syllabes, au dessus les vers de 13, 14, 15, 16 inusités, mais capables de produire de très beaux effets, et dont on a méconnu la puissance.

En latin et en grec, le vers hexamètre a une durée de 24 syllabes brèves, mais comme certaines sont nécessairement longues, il se réduit en réalité à un maximum de 17 syllabes ; tous les autres sont inférieurs, sauf le cas particulier du *colon* que nous expliquerons plus loin. Le vers iambique le plus usité avec l'hexamètre est normalement de 12 syllabes.

Dans la poésie germanique ancienne la *Kurzzeile*, lorsqu'on

commence à compter les *thesis* est de 8 syllabes, mais ce nombre est souvent augmenté par la non-réglementation du nombre des syllabes des *thesis*, et surtout par l'*anacruse*. Mais bientôt la *Kurzzeile* se double en *langzeile*, laquelle possède 12 syllabes.

Le vers normal de l'Italien et de l'Espagnol est resté, comme l'ancien vers français, de 10 syllabes.

Le vers sanscrit normal est le Çloka, vers de 16 syllabes.

Nous ne parlons ici du nombre de syllabes que comme représentant approximativement la longueur du vers.

Le *temps* dont nous venons d'indiquer la durée assez élastique intéresse surtout la rythmique, comme la musique, par *ses divisions*.

b) *Des divisions temporales du vers.*

Quelles sont les divisions et les subdivisions des temps rythmiques, et comment se marquent-elles ?

Le temps du vers se divise soit en deux, soit en trois, soit en quatre parties, rarement davantage, cependant l'hexamètre latin se divise en six parties. Le plus souvent, il n'y a pas simple division, mais divisions suivies de subdivisions ; dans ce cas la division c'est la *mesure* ou *mètre*, la *subdivision*, c'est le *pied*. La division en *deux parties* s'appelle l'*hémistiche* ; souvent il y a eu, en réalité, non division en deux d'un vers unique, mais réunion en un vers unique de deux petits vers distincts. Quelquefois le même vers, c'est-à-dire la même unité de temps peut se diviser en deux ou en trois parties ; c'est ce qui a lieu dans l'alexandrin français qui tantôt est *dimètre*, et tantot *trimètre*.

Il ne faut pas confondre avec les différentes parties *du temps d'un vers* les différentes parties d'un système composé de *colons*, quoiqu'il y ait grande analogie ; nous traiterons du colon sous le titre des diverses unités rythmiques.

Le temps du vers se divise souvent en deux ; chaque partie forme un hémistiche ; tel est le cas du vers français ; ordinairement dans cette situation chaque partie se subdivise elle-même en deux, ce qui est le cas encore du vers français, seulement on laisse les subdivisions se constituer plus librement que les divisions et contenir un nombre variable de syllabes.

Les deux parties du temps du vers ne sont pas toujours éga-

les ; c'est ce qui a lieu dans le vers de dix syllabes français qui suit la formule 4 + 6 bien plus souvent que la formule 5 + 5. Alors il y a une *harmonie discordante* qui n'est résolue que dans le vers suivant, car si l'on prend le vers isolé les deux parties ne sont plus symétriques.

Dans le moyen haut allemand on assiste sur ce point à une évolution.

D'abord chaque *Kurzzeile*, chaque hémistiche est égale à l'autre *Michil bist du hérro gót | und lóbelih hártè* où chaque hémistiche contient quatre *arsis*.

Plus tard, le premier hémistiche contient toujours 4 arsis, mais le second n'en a plus que 3.

Lébenès gedingè | ist ál der wérlde tróst :
dā bī ist tódes vórhtè | ein éngestlīher wán.

Le temps du vers ne se divise pas toujours en hémistiches, mais le plus souvent en divisions principales moins étendues, mais très étendues encore.

Ce sont les *mètres*. Le vers peut être *dimètre*, *trimètre*, *tétramètre* ; il ne va pas au-delà. Le mètre, en effet, est un espace encore très long. Dans la versification latine, il n'existe pas dans tous les vers ; l'hexamètre ne le connait pas ; il y est remplacé par sa subdivision, le *pied* qui passe au rang de division. En effet, le mètre, lorsqu'il existe, se subdivise en pieds, il comprend 2 ou 3 ou 4 pieds ; c'est une *dipodie*, ou une *tripodie*, ou une *tétrapodie*.

Voici un exemple de vers trochaïque tétramètre.

οὔ σε, | βουλό || μεσθα, | μῆτερ, ||| οὔτ᾽ ἄ | γαν φο ||| βεῖν λό | γοιςί.

Il fera bien comprendre les divisions et subdivisions des temps du vers ; nous marquons la principale division, celle de l'hémistiche par trois barres verticales, les divisions moindres, celles des mètres par deux barres, les simples pieds par une barre. Ici les mètres ne se composent que de deux pieds, ce sont des dipodies.

Voici un exemple d'un mètre composé non plus de deux pieds, mais de trois pieds, d'une tripodie ; nous mettons entre parenthèse le dipodie qui précède.

(Jam satis ter) || ris nivis | atque | diræ ||

Les mètres dominent dans les vers iambiques et trochaïques

grecs et latins ; ils disparaissent dans les hexamètres où l'on ne trouve plus que le pied.

Le pied est la subdivision la plus simple du temps. Son existence, il ne faut jamais perdre de vue ce principe, est indépendante du nombre de syllabes qui le compose. A l'origine le pied a été très souvent formé d'une syllabe unique ; depuis, il perd souvent une de ses syllabes par la catalexe sans être le moins du monde altéré, car *le pied est une subdivision du temps dans laquelle les syllabes se placent, mais dont l'existence est indépendante de celles-ci.*

Nous verrons tout à l'heure comment le mètre se distingue essentiellement du pied.

Le pied peut ne comprendre qu'une syllabe, mais il en contient ordinairement deux, souvent trois, exceptionnellement quatre ou davantage, mais alors il peut se confondre facilement avec le mètre, c'est-à-dire être considéré comme la réunion de plusieurs pieds simples.

Comment se marquent les divisions du temps, les hémistiches, les mètres, les pieds ?

Ils se marquent par un mouvement de la main dans la récitation du vers, comme dans la musique on bat la mesure ; ils se marquent aussi par un renforcement dans la voix, comme en musique il y a des temps forts et des temps faibles ; c'est ce battement et ce renforcement qu'on appelle *arsis*, *ictus* ou *temps fort*.

A chaque fois qu'un vers commence ou finit, le renforcement doit être plus fort ; à chaque fois qu'une hémistiche commence, il doit se produire, mais moins fort, moins fort il doit être au commencement de chaque mètre, moins fort encore au commencement de chaque pied ; il y a donc l'*arsis à la* 1re, *à la* 2e, *à la* 3e, *à la* 4e *puissance ;* celle qui marque la subdivision du temps du vers en pieds est l'arsis à la 1re puissance seulement. Enfin le renforcement doit aller *decrescendo* et devenir nul pendant la suite du même pied, jusqu'à ce qu'on attaque le pied suivant. Cette décroissance est nécessaire, soit qu'elle ait lieu sur le même mot, soit qu'elle se produise sur un mot différent, car autrement la division du temps ne serait plus sensible, elle serait comme si elle n'existait pas. Elle

devient plus sensible si le *decrescendo* se fait sur un autre mot ; elle s'appelle alors la *thesis*.

Voilà l'explication exacte de l'*arsis* et de la *thesis* qui jouent un rôle capital dans la rythmique.

L'arsis peut porter sur une ou plusieurs syllabes, mais porte plus naturellement sur une seule syllabe ; la thesis peut porter sur une syllabe, mais porte plus naturellement sur plusieurs.

L'arsis ne peut porter que sur une syllabe longue ou accentuée suivant les langues, rarement sur la longue résolue en brèves, jamais sur la syllabe sourde ; la thesis porte ordinairement sur des brèves, souvent sur une longue résultant de la contraction de deux brèves, rarement sur une longue originaire.

C'est que l'*arsis* ne peut être sensible que par un renflement de la voix, et que ce renflement se produit précisément soit grâce à la longueur relative de la syllabe frappée, soit grâce à son accent plus élevé, soit enfin, dans le vers allitérant, grâce à la sonorité identique de toutes les *arsis*.

De sorte qu'il y a connexité d'une part entre *arsis*, syllabe *longue*, syllabe *accentuée*, et syllabe *allitérante*, et d'autre part entre *thesis* et syllabes *brèves*, *non accentuées* et *non allitérantes*, mais il n'y a nullement identité ; l'élément *temps* et l'élément *syllabe* sont en principe indépendants.

En reprenant le vers trochaïque tétramètre plus haut cité, nous en ferons bien ressortir les *arsis* aux quatre puissances et les *thesis*. Nous marquons les arsis par des accents aigus en nombre correspondant à leur puissance.

''''ου σε / βόυλο // μ''εσθα, / μήτερ /// ο'''υτ' α / γάν φο // β''είνλο / γόισι

L'*arsis* qui est l'élévation de la main pour frapper la mesure se fait plus ou moins haut, suivant qu'il s'agit du vers, de l'hémistiche, du mètre, ou du simple pied à commencer.

L'*arsis* peut être seule sans *thesis*, mais cela veut dire, en réalité, non qu'il n'y a pas de *thesis*, mais qu'elle se fait par *decrescendo* sur la même syllabe.

C'était même probablement la seule *thesis* primitive. On ne comptait que les syllabes frappées d'*arsis*, et souvent il n'y en avait pas d'autres. Dans la vieille poésie germanique nous avons cité plus haut un vers ne comprenant aucune syllabe offerte à la *thesis*.

L'état ancien de la versification germanique se comptant par *arsis*, abstraction faite des *thesis* et même très souvent ne comprenant que des *arsis* sans *thesis* s'est perpétué jusque dans nos jours dans la poésie allemande populaire. Des poètes modernes ont aussi très heureusement suivi ce système, par exemple Arndt

Was blásen die Trompétèn? | Husárèn heráus !
Es réitet dér Feldmárschàll | in flíégèndem saús,
Er réitèt so fréudìg | sein múťìges pférd,
Er schwingèt so schnéidìg | sein blítzèndes schwèrt.

Le premier hémistiche renferme quatre *arsis*, le second trois ; on ne compte pas les *thesis*.

Cet état ancien a d'ailleurs persisté à l'état de *fossile*. Il s'est conservé dans 1° la *catalexe*, 2° l'*anacruse*, 3° la *rime féminine et masculine*. Il est temps d'envisager ces trois phénomènes curieux, dont nous allons expliquer l'origine, non encore l'emploi.

La *catalexe* consiste dans la suppression brusque de la *thesis* à des places marquées, ou plutôt de la syllabe qui se trouvait sous la *thesis*, de sorte qu'*arsis* et *thesis* se font sous la même syllabe.

Le pentamètre latin est un exemple bien connu de la *catalexe*. Elle devient sensible si l'on rapproche dans le distique le *pentamètre* de l'*hexamètre*.

Dans le distique célèbre.

Donec e | ris fe | lix mul | tós nume | râbis a | micos |
Témpora | si fue | rint | núbila | sólus e | ris.

La catalexe du pentamètre est bien sensible ; ce vers ne diffère de l'hexamètre superposé que par la suppression de la thesis au 3e et au 6e pieds. Elle est intervenue avec un emploi rythmique que nous expliquerons plus loin ; mais elle est un vestige certain d'un état très ancien.

Nous savons que dans l'ancien vers germanique la *catalexe*, en tant que consistant en suppression de la *thesis*, peut se produire à tous les pieds ; la catalexe cantonnée à la fin du vers et de l'hémistiche est donc le vestige d'un état ancien plus général. En allemand moderne, dans certains vers on supprime la *thesis* à l'avant-dernier pied.

Meine Seele zu verschenken wenn Ich Macht hätte,
Weist du, wem ich zum geschenke sie gemacht hätte ?

De même dans le vers trochaïque de 5 pieds.

Liebster Gott, lass mich gnade finden.

Nous trouvons la catalexe très fréquente dans le vers latin national, le vers Saturnien ; il sè fait à des places déterminées. Nous en avons cité un exemple.

Res || divas | e | dicit | predi | cil | castus.

Les syllabes *e*, *cil* forment une double catalexe dans le même vers ; ces catalexes ne peuvent se produire qu'à cette place.

Cette catalexe complète, c'est-à-dire pouvant se produire aussi bien dans le corps du vers qu'à la fin, est exceptionnelle, mais la catalexe qui se produit seulement en fin du vers est fréquente. De là les vers *catalectiques*, *brachycatalectiques* et *hypercatalectiques*.

Le vers *catalectique* est celui qui retranche la *thesis* du dernier pied. Il rentre donc dans le système précédemment décrit ; seulement la place de ce phénomène est définitivement à la fin du vers.

Pius | fide || lis in | nocens || pudi | cus.... ||
vers iambique trimètre catalectique.

Cette place de la *suppression de la thesis* se comprend parfaitement ; on est à la fin du vers, il importe de marquer cette fin par un renforcement ; le moyen est alors de ne plus le faire finir sur une dépression et un sommet, mais sur un sommet, de le terminer par une arsis seule. (Il ne faut pas oublier que la dernière syllabe, quelle que soit sa quantité, devient longue et par conséquent forme *arsis*.) A plus forte raison le même effet se produit dans le système trochaïque, puisque c'est bien la syllabe brève par nature qui est supprimée. Dans les deux cas au lieu d'une *thesis* plus une *arsis*, ou d'une *arsis* plus une *thesis*, on n'a qu'une *arsis*, c'est-à-dire qu'on élève la voix pendant toute la durée du pied.

Dans le vers *pentamètre*, le même phénomène se rencontre deux fois, à la fin du vers pour le motif précédent, et au milieu pour marquer de la même manière l'hémistiche.

La catalexe pentamétrique se retrouve aussi dans l'octonaire trochaïque allemand

mais quelquefois aussi, quand le vers est à terminaison féminine la catalexe attaque l'hémistiche seul, et la formule est :

´⏑ ´⏑ ´⏑ ´ | ´⏑ ´⏑ ´⏑ ´⏑

Deutsche mühen sich jetzt hoch, deutsch zu reden fein und rein...

Schlech und Recht, wo find ich dich : Unter keinem haben giebel.

Quelquefois la catalexe enlève non seulement la *thesis* dans un pied, mais le *pied tout entier* dans un mètre. Le principe est le même, mais le résultat est plus fort. Nous avons vu que dans un mètre la *seconde arsis* est toujours plus faible que la première ; en enlevant le second pied on finit donc le mètre par le premier pied qui est plus fort ; la catalexe s'appelle alors *brachycatalexe*, et le vers qui la contient *brachycatalectique*.

Voici un exemple de la brachycatalexe dans le vers iambique trimètre.

spernis | decó || rœ vir | ginis || toros | ..... ||

Tel est l'emploi de la *catalexe* et de la *brachycatalexe* ; nous verrons qu'elles en auront encore un important, celui d'alterner avec l'*acatalexe*, c'est-à-dire avec le vers qui ne subit pas cette mutilation de la *thesis* et de produire par cette alternance certain effet ; mais ce dernier résultat n'est pas essentiel et dans une foule de langues ne se produit pas. Nous insistons ici surtout sur son origine qui, à notre avis, n'est pas douteuse, c'est un vestige du temps dans lequel on ne comptait que les *arsis* et où la *thesis* pouvait indifféremment exister ou ne pas exister.

A côté de la *catalexe* et de la *brachycatalexe* se place dans le même ordre d'idées l'*hypercatalexe*, et le vers trochaïque peut finir par une longue, ce qui prouve que la quantité de la dernière syllabe du vers est indifférente. Elle consiste non plus à *retrancher*, mais à *ajouter* aux mètres des vers une *arsis* non suivie de *thesis*, une syllabe *finale* frappée d'*arsis* et *surnuméraire*.

En voici un exemple dans la versification latine. Il s'agit d'un ïambe dimètre.

lēnēs | quĕ sūb | nōctēm | sŭsūr | rī.

Où l'on voit que les deux mètres, ou les deux dipodies étaient

complets déjà et que la syllabe *rī* formant *arsis* est *surnuméraire*.

L'origine de l'*hypercatalexe* est la même que celle de la catalexe. C'est un vestige de l'état ancien où l'on pouvait remplir un pied aussi bien avec une arsis seule qu'avec une combinaison d'arsis et de thesis, l'emploi de celle-ci étant indifférent.

Ce qui est plus difficile à expliquer, c'est pourquoi l'on peut dépasser ici l'unité rythmique. Dans la catalexe et même la brachycatalexe l'unité rythmique reste la même, seulement un temps est tenu par une seule arsis prolongée, ou un mètre par un seul pied prolongé. Ici, au contraire, il y a allongement du temps. Pourquoi ?

Voici, croyons-nous, l'origine de l'emploi de l'*hypercatalexe*.

Par la catalexe le vers est renforcé, parce qu'au lieu de le terminer par une syllabe forte suivie d'une syllabe faible, ou par une syllabe faible suivie d'une syllabe forte, on le termine par une syllabe forte qui tient le pied entier, mais ce système, s'il renforce la fin du vers, affaiblit le vers entier, puisqu'il le diminue. Pour que le renforcement soit complet, il faut qu'il respecte le vers, et soit pris en dehors ; c'est ce que réalise l'*hypercatalexe* qui forme un véritable *contrefort*.

De plus, en ajoutant au sommet final un autre sommet un peu moins élevé, il fait le vers finir en pente plus douce dans le système ïambique ; il empêche sa chute trop rapide dans le système trochaïque.

Les degrés de renforcement sont donc la catalexe, la brachy catalexe et l'hypercatalexe. Ce dernier phénomène explique l'allongement du temps du vers, qui reste cependant singulier.

Tout à l'heure nous verrons d'autres exemples de cet allongement.

Passons à deux autres phénomènes très intéressants qui rentrent dans le même ordre d'idées, à savoir : l'*anacruse* et le système des *rimes masculine et féminine*.

L'*anacruse* est un phénomène commun aux vers du vieux germanique, et aux vieux vers latins et grecs. Il consiste en ceci : avant l'*arsis* qui commence véritablement le vers se trouve un prélude, un nombre de syllabes en *thesis*, *surnuméraires* et qui ne comptent pas dans la mesure du vers ; ce

nombre est d'une, il est souvent de deux et peut s'élever jusqu'à trois.

Prenons nos exemples d'abord dans la poésie germanique où l'*anacruse* porte le nom d'*auftakt*.

L'*anacruse* est d'une, de deux ou de trois syllabes non accentuées. En voici des exemples, où nous séparons l'anacruse du reste du vers par une double barre verticale.

quod || gúote màn waz scàl iz sín...
int ih || scál thir sàgen kind mìn...
ioh giangun || sàr thés fàrtès
min fáter || ih hèttu hádubrànt.

Dans ces vers (*Kurzzeilen*) les quatre accents qui constituent le vers : deux aigus, deux graves, se trouvent en dehors de l'anacruse entièrement non accentuée ; cependant dans l'anacruse de trois syllabes, l'une, celle du milieu s'accentue : *min fater*, mais son accent monte moins haut que ceux du vers proprement dit.

L'anacruse persiste dans le moyen haut allemand, même elle devient plus fréquente et presque universelle, elle se limite à une seule syllabe dans la poésie lyrique, mais s'étend à deux et trois syllabes dans l'épique et dans la didactique ; cependant une des deux ou des trois syllabes tend à devenir plus élevée que l'une ou les deux autres.

Elle disparaît dans les langues germaniques modernes.

L'anacruse a un domaine moins étendu en latin et en grec ; elle ressort en latin surtout dans le vers national, le vers Saturnien. Il y a même souvent une anacruse, non seulement au commencement de chaque vers, mais aussi au commencement de chaque hémistiche, comme il y en a une en germanique à côté de chaque *Kurzzeile*. Dans ce dernier cas on suppose un vers qui ait la *césure* après l'*arsis*, de sorte que la *thesis* du même pied peut être considérée comme l'*anacruse* du second hémistiche.

Tandis qu'en germanique, l'anacruse se compose de syllabes non accentuées, en latin l'anacruse peut se composer de syllabes longues aussi bien que de brèves, ou de deux brèves ; elle peut comprendre une ou deux syllabes.

Voici des exemples de ces anacruses :

hŏ || nos fa | ma vir | tusque | gloria | at que in | genium

Cōn | sol cen | sor ai | dilis | quei fu | it a | pud vos
Dĕcŭ | ma fac | ta po | loucta | libe | ris lu | bentes.

Bien plus, l'anacruse peut se composer en latin d'une *longue et d'une brève*, c'est-à-dire d'un pied *intégralement constitué*, mais surnuméraire, ne comptant pas dans le vers. L'anacruse, fait singulier, contient alors à la fois son *arsis* et sa *thesis* : elle prend un nom spécial, et s'appelle *base*, c'est alors que ressort bien son caractère de *prélude* que nous allons décrire tout à l'heure.

La base se forme indifféremment de - -, -⏑ ou ⏑- et cela quel que soit le rythme, ïambique ou trochaïque, du vers. Cela s'èxplique, si cette base n'est pas comprise dans la mesure du vers, autrement serait inexplicable.

La base existe dans les vers *glyconique*, *petit asclépiade* et *grand asclépiade*.

sic te || dīvă pŏtēns cÿprī.
sīc frā || trēs Hĕlĕnæ lūcĭdă sidĕră
ō crū | dēlĭs ădhūc ĕt Vĕnĕrĭs mūnĕrĭbus pŏtēns.

Au contraire, l'alcaïque ne prépose qu'une *base monosyllabique*, c'est-à-dire une *anacruse*.

quā | lēm mĭnīstrūm fūlmĭnĭs ālĭtĕm.

Et le saphique ne prépose ni base ni anacrusé.

La base se trouve aussi dans le vers Eolique dont voici la formule telle que l'emploie l'allemand moderne.

´⏑ || ´⏑⏑ ´⏑⏑ ´⏑⏑ | ´⏑ ´

Fremdling, Komm in das grosse Neapel, und sieh's, und stirb !

De même dans les vers glyconique, phérécratien et phalécien, lesquels ressemblant à la prose rythmée prennent le nom générique de logoédique (λογος + ἀοιδή).

Le vers glyconique suit la formule

´⏑ | ´⏑⏑ | ´⏑ ´

Le phérécratien devient

´⏑ | ´⏑⏑ | ⏑

On mêle souvent les deux ainsi.

Wie ein || herbst durch | schütterter | Strauch
Ist das | zagende | Vater | land
Wie in || Blättern sich | regt ein | Hauch,
Löst er || einen das | lebens | band.

Voici une suite de phérécratiens.

Alle || meine ge | danken
Hat die || liebe ge | nommen,
Hat die || traurigen | Kranken
Hinge || fürt zu der | frommen,
Die auch || sterbende | heilet.

Le vers Phalécien ou hendécasyllabe suit la formule.

‿‿|| ‿‿‿| ‿‿‿‿

Il se compose donc d'une base trochaïque, d'un dactyle et d'un pied ithyphallique = 3 trochées.

Hèrr Gott || Vátter in | himmlen éewig éinig,
Dyn nam || wérde ge | hêligêt, geêret !

Quelle est maintenant l'origine et la nature intime de l'*anacruse ?*

L'origine de l'*anacruse* remonte au temps *prérythmique* dans lequel les *thesis* ne comptaient pas ; on pouvait ainsi les accumuler aussi bien au commencement que dans le cours du vers. Celles accumulées au commencement prirent vite une *fonction spéciale*, celle de *prélude*.

Le prélude existe souvent en musique ; nous voulons parler du prélude rythmique au moyen duquel on fait précéder le premier temps fort, la première *arsis*, d'une fraction de mesure, d'une fin de mesure dont le commencement sous-entendu est un silence et dont la fin se compose de *thesis*, de croches par exemple. Le but évident est de préparer l'oreille au coup de la première *arsis* et en même temps de rendre cet *arsis* plus frappante. En effet, nous avons vu que l'arsis ne devient bien saisissable que lorsqu'elle est séparée de l'*arsis* suivante par une dépression, par une *thesis*. De même la première *arsis*, au moment où on la frappe, ne fait bien sentir toute sa force que si elle est précédée de *thesis* en *prélude*. Dans le système ïambique que nous décrirons, ce *processus* se produit sans qu'il y ait besoin d'anacruse, puisque le premier pied commence par une dépression, mais il ne se produit pas sans anacruse dans le système trochaïque ou dactylique ; c'est aussi dans ce système que l'*anacruse* s'emploie.

Il résulte de ceci une nouvelle fonction de l'anacruse que nous expliquerons plus loin, l'anacruse convertit, si l'on considère la première syllabe brève du vers ïambique non plus

comme élément du premier pied, mais comme anacruse, le système ïambique en système trochaïque.

Comme certains vers ont une anacruse et certains autres n'en possèdent pas, on aurait pu tirer de cette alternance une harmonie concordante ou discordante, mais en fait ce résultat ne s'est pas produit.

Le système des rimes féminines que nous devons étudier maintenant quant à sa nature est l'inverse de l'anacruse *quant à sa place*, car il se produit à la fin du vers, et non au commencement, place de l'anacruse, mais il a une nature analogue. *Il a sa racine dans l'indifférence primitive des thesis*. De même qu'on pouvait les accumuler dans le corps du vers entre les *arsis*, on pouvait le faire au commencement par l'*anacruse*, et rien n'empêchait de le faire à la fin.

Lorsque les *arsis* et les *thesis* s'organisèrent et qu'il y eut une thesis composée d'une ou plusieurs syllabes avant ou après toute arsis, on put remarquer que dans le système trochaïque le vers finissait en pente douce par une *thesis*, mais que dans le système ïambique, il finissait brusquement sur un sommet, sur l'*arsis*. Or, certaines langues, comme le français, ayant toujours l'accent sur la dernière syllabe ont tous leurs vers ïambiques ; l'inconvénient devenait perpétuel. Pour mieux faire sentir la dernière arsis et en même temps pour la rendre moins abrupte il fallait trouver une *anacruse finale* qui permît de finir plus doucement et par un *postlude*, de même que l'anacruse permettait de commencer par un *prélude*.

La rime féminine qu'il faut appeler non point *rime*, mais *terminaison féminine* permit d'obtenir ce résultat.

Mais il fallut d'abord dans les langues à finales sourdes que l'oreille se fut affinée ; comme dans le langage populaire, on supprimait entièrement dans la prononciation l'*e* muet final, et alors entre *rime masculine* et *rime féminine*, il n'existait acoustiquement aucune différence. Quand, au contraire, l'*e* muet vint à compter comme un quart ou un huitième de syllabe, cette dépression légère à la fin du vers permit de le terminer en pente douce.

Mais le temps du vers fut un peu prolongé d'un 1/4 ou d'un 1/8e de syllabe, beaucoup moins que par l'hypercatalexe renforçante, mais il fut allongé aussi.

Cette introduction de la rime féminine avec cet emploi impliqua d'autres résultats. D'abord, comme nous le verrons, elle convertit le vers français toujours iambique en vers trochaïque à la fin ; quand elle se double de l'anacruse elle convertit entièrement le vers français toujours iambique en vers trochaïque. Mais n'anticipons pas sur ce point.

Puis, par l'emploi de son *alternance* avec le vers masculin, elle produisit une harmonie tantôt concordante, tantôt discordante et différée, dont les poètes français ont tiré les plus puissants effets et que nous observerons dans un autre chapitre.

La rime dite féminine, ou *crément* final du vers par une *thesis supplémentaire*, ne se réalise pas seulement par une thesis ne portant que sur une syllabe, mais aussi par *un thesis* portant sur *deux syllabes ;* c'est ce qui a lieu dans le vers féminin italien qui est tantôt *piano* et tantôt *sdrucciolo*. Nous avons observé un fait pareil dans l'*anacruse*.

La rime féminine *sdrucciola* est très remarquable, et d'autant plus pour nous qu'elle n'existe pas en français ni en allemand. Une syllabe surnuméraire est déjà sensible, mais deux forment un poids d'une certaine valeur et se rapprochent d'une syllabe catalectique. Le celto-breton présente des exemples de vers *sdruccioli*. On en trouve un exemple dans les chants de la Villemarqué, tome 2e, la Tour d'Armor ou Ste Azenor.

Piou achanoch — hu a welaz — mordud.

E-beg ann tour, e ribl ann treaz.

dans lesquels les syllabes *mordud* sont surnuméraires cependant avec un caractère un peu différent.

Ce surnumérariat de syllabes ou de mots nous frappera de nouveau quand du vers nous passerons à la strophe, puis au poème, nous le rencontrerons dans ce dernier à propos du rondeau, et nous pourrons apprécier alors son plein caractère.

Nous pouvons maintenant rapprocher la *catalexe*, la *brachycatalexe*, l'*hypercatalexe* d'une part, l'*anacruse*, *la rime féminine* de l'autre. Le premier groupe est un renforcement par suppression de *thesis* ou addition d'arsis, le second est un adoucement par addition de thesis, soit au commencement, soit à la fin.

Ce sont des phénomènes contraires dont on peut établir ainsi les degrés : 1° *durcissement* : catalexe et hypercatalexe ; 2° *état*

normal : acatalexe et fin masculine ; 3° *adoucissement :* anacruse et fin féminine.

Les phénomènes du premier ordre, l'ordre catalectique, s'opèrent par diminution du nombre des syllabes, ceux du second ordre par augmentation de ce nombre.

La versification anglaise renferme un curieux exemple du système de la rime féminine.

Le vers de dix syllabes (appelé improprement de onze) comprend une *thesis* surnuméraire d'une syllabe

whĭch thēy | hăve ōft | ĕn māde | ăgainst | thĕ sēn | ăte

Le vers de onze syllabes (appelé de douze) contient une thesis surnuméraire de deux syllabes.

Tŏ pūn | ĭsh ; nōt | ă mān | ŏf thèir | ĭnfir | mĭty

Celui de douze syllabes contient une *thesis* de 3 syllabes surnuméraires.

Shăll fly | oŭt ōf | ĭtsēlf | nŏr slēēp, | nŏr sānc | tŭăry

Cela dépasse la *thesis surnuméraire* du *sdrucciolo* italien. En italien aussi cependant on trouve la terminaison féminine de trois syllabes.

Mais ce qui est plus curieux, c'est que quelquefois la *thesis* surnuméraire peut se trouver *aussi à l'hémistiche*, ou *seulement à l'hémistiche*.

ĕre nōw | dĕnīed | the āsh | (ĕr ?) ănd nōw | āgain

ănd cōwr'd | ly nō | (bles) găve wāy | ŭntō | yoŭr clūs (ters).

Mais ces syllabes surnuméraires se prononcent peu, pas plus que nos *e* muets ; elles constituent donc bien des terminaisons *féminines* (sans rime) soit à la fin du vers, soit à l'hémistiche.

L'*anacruse*, la *rime féminine* et l'*hypercatalexe*, avons-nous dit, prolongent le temps du vers, la brachycatalexe l'accourcit. Comment se peut-il qu'un temps puisse être prolongé. Est-ce qu'on peut prolonger une mesure en musique ?

Un tel résultat paraît, en effet, tout d'abord invraisemblable. Cependant en musique même nous voyons souvent la mesure extrême initiale précédée d'une demi-mesure ou d'un quart de mesure seulement dont le commencement se bat en silence ; cela correspond bien à l'anacruse ; il y a aussi des notes qu'on tient pendant un temps *ad libitum* marqué par un point d'*orgue* ; donc la mesure musicale elle-même jouit d'une certaine élasticité.

La mesure prosodique est plus élastique encore. Cela se comprend ; entre deux vers, il y a un silence forcé, le temps de reprise du souffle, comme un quart ou un huitième de mesure en blanc. Hé bien ! on peut emprunter à ce temps de silence et en employer une partie à prolonger un peu le vers précédent.

Au contraire, le silence peut empiéter sur la durée du vers, commencer un peu plus tôt.

Le versificateur dispose du temps de silence et du temps de chant, il peut les employer comme il veut.

Voilà pour la possibilité de l'allongement ou de l'accourcissement du temps du vers. Mais sous quelles influences cela a-t-il lieu ? Nous le verrons un peu plus loin.

Telle est la durée du temps et telles sont ses divisions. Mais comment ces divisions sont-elles marquées ? En combien de parties le vers est-il divisé ?

Les divisions sont marquées, avons-nous dit, par un *arsis*, c'est-à-dire par le *renforcement* d'une syllabe et sa *mise en vedette*, mais comment ce renforcement et cette mise en vedette s'opèrent-ils ?

L'*arsis* se réalise : 1° par une syllabe *accentuée*, lorsque la versification repose sur l'accent ; 2° par une syllabe *longue*, quand cette versification repose sur la quantité ; 3° par l'*allitération* de deux arsis dans une *Kurzzeile*, et de trois arsis dans le *langzeile* ; 3° par *la rime* des arsis de la fin de chaque vers. Nous avons déjà expliqué en quoi consiste la longue, l'accentuée et l'allitérée.

Nous avons expliqué plus haut ce que c'est que l'accentuation d'une syllabe, sa longueur, son allitération et sa rime ; ce sont les signes sensibles des divisions du temps, les points d'appui de l'*arsis*.

Mais l'*arsis*, le temps marqué, ne peut-il pas exister et vivre sans ce *substratum* ? Oui. Il existe à côté de cette *arsis concrète* une *arsis abstraite*, qui peut frapper une syllabe brève ou non accentuée. Elle est rare, mais devient plus fréquente aux époques de décadence où la quantité, l'accentuation s'atrophient ; on la rencontre souvent dans la poésie latine et chrétienne du moyen-âge.

On a cru à tort que la *rime finale* ne sert qu'à marquer

l'*ārsis*, de même que l'*allitération*. C'est une erreur ; la rime a une fonction principale tout autre que nous décrirons plus loin, celle d'établir une harmonie entre deux vers de manière à constituer le distique, la strophe petite, mais entière. Cependant la rime a pour fonction secondaire de marquer dans certaines langues la fin du vers, ou plus exactement la dernière arsis qui doit ressortir davantage que les autres.

Cela est si vrai que dans les langues où il n'y a pas d'accent, la fin du vers doit être marquée par un dessin rythmique spécial, sans quoi deux vers ne se distingueraient pas l'un de l'autre. C'est ainsi que dans l'hexamètre latin, l'avant dernier pied doit être un dactyle et le dernier un spondée, sans quoi les vers se confondraient. Alors la fin du vers est marquée non plus par une *arsis plus forte*, mais par un *dessin rythmique* ; nous verrons plus loin ce que c'est que ce dessin.

En combien de parties le temps du vers se divise-t-il ?

Théoriquement en un nombre infini de parties.

Pratiquement en un nombre très restreint.

Prenons pour exemple le vers alexandrin ou hexamètre.

Ce vers se divise très naturellement en deux parties, mais ces deux parties sont plutôt des petits vers, d'abord isolés, plus tard réunis, et dont chaque élément est alors réduit à une unité inférieure, l'hémistiche. Cette division en deux n'est donc pas véritable, et ce qu'il faut considérer plutôt ce sont les divisions de l'hémistiche, de la *Kurzzeile*.

Ici il faut distinguer nettement, d'une part la *Kurzzeile* sanscrite et germanique, d'autre part la *Kurzzeile* gréco-latine.

Cette dernière se divise dans l'hémistiche de l'hexamètre et du pentamètre en trois *pieds*, ou *parties*.

De même le vers ïambique se divise ordinairement en trois mètres contenant chacun à son tour deux pieds, mais ce dernier arrangement concerne la constitution intérieure du mètre. De même le Saturnien.

L'hémistiche de l'alexandrin français qui répond à l'hexamètre latin se divise cependant non plus en trois, mais en deux parties d'inégale longueur séparées par une *arsis mobile*.

Le vers germanique dans sa *Kurzzeile* contient quatre *accents* et par conséquent quatre *arsis* et se divise par conséquent en quatre ; cependant par le nombre variable des syllabes

qui composent la *thesis*, ces parts sont d'une proportion variable.

La division du vers sanscrit est la même. La *Kurzzeile* se divise en quatre parties.

Le temps du petit vers se divise donc soit en *trois parties*, soit en *quatre parties*, soit en deux, c'est-à-dire en un nombre pair ou en un nombre impair de parties.

Naturellement dans la *langzeile* le nombre devient double : *six* (hexamètre) ou *huit* (vers sanscrit).

Le vers Indo-Germanique était-il (le vers dont la longueur est type, bien entendu) divisé en trois ou quatre parties ?

Les langues dérivées sont dissidentes sur ce point. On a essayé de mettre ces deux divisions d'accord.

Voici d'abord la vraie scansion des vers latins et grecs ; en divisant la langzeile en deux Kurzzeilen et en tenant compte des anacruses.

// ανδρα μοί / εννεπε / μουςα //
πο // λυτροπον / ος μαλα / πολλα //
ho // nos fa / ma vir / tus que
// gloria / atque in / genium
Œ // nos La / ses ju / vate

Où l'on voit nettement dans chaque *Kurzzeile*, avec ou sans *anacruse*, les trois pieds.

Nous avons tiré ces exemples de l'étude de M. Havet sur le Saturnien.

A côté, le vers germanique, au contraire, se constitue ainsi :

des // vater / der hiez / Sige / munt˘. /
dō // wohs in / Nider / lan / den˘ /
Ez // wuohs in / Bur / gon / den˘ /
// daz in / allen / lan / den.

Les syllabes isolées dans une mesure sont les *arsis* non suivies de *thesis*, ce qui, comme nous le savons, était permis.

Hé bien ! peu à peu, lorsque les deux derniers mètres sont sans *thesis*, ils peuvent tous deux se réunir en un seul, et l'on a l'*arsis* du quatrième servant de *thesis* au troisième, ainsi :

dō // wuohs in / Nider / landen
// daz in / allen / landen.

Et ainsi le vers de quatre mètres est devenu un vers de trois mètres.

Tous les vers auraient été d'abord des vers de quatre mètres.

En effet le vers védique et le vers avestique sont bien des vers de quatre mètres, et chaque mètre s'y composant de deux syllabes dont l'une parait jouer le rôle d'*arsis* et l'autre le rôle de *thesis*, le vers ou *pada* se compose de 8 syllabes, deux padas forment un distique de 16 syllabes.

Le pada de 8 syllabes ne semble pas avoir de césure, cependant en réalité sa césure s'est plutôt effacée. Il se divise en deux parties nettement distinctes par leurs règles métriques ; chacune de ces parties renferme 2 pieds ou 4 syllabes.

Le vers de 2 pieds ou de 4 syllabes est donc le prototype.

C'est un vers irréductible. En effet, le vers ne se constitue que par comparaison et proportion. Or la répétition deux fois d'un pied composé de la même façon ou plaçant de la même manière son *arsis* par rapport à sa *thesis* est nécessaire pour qu'il naisse une *sensation rythmique*.

C'est ce vers primitif qui répété deux fois et différencié dans sa seconde partie donne le pada le plus simple qui nous soit parvenu, le *pada* de 8 syllabes ou le *Gayatri*, tantôt ïambique, tantôt trochaïque.

Il correspond à la *Kurzzeile* germanique avec cette différence qu'il compte toutes les syllabes, celles en *arsis* et celles en *thesis*, tandis que le germanique ne compte que les syllabes en *arsis*.

Du *gayatri* primitif ou vers de 8 syllabes naissent les vers de 11 et de 12 syllabes le *Trishtubh* et le *Jagati*. Ces vers commencent à avoir une césure et c'est précisément la place de cette césure qui prouve l'origine de ces derniers vers. Celle du vers de 11 syllabes se place après la 4e parce que c'était à cette place que se trouvait la moitié du vers originel de 8 syllabes. Puis quand de 10 syllabes on passe à 11, la césure s'avance d'une place et vient après la 5e syllabe ; c'est ce qui explique la coupure inégale de ces vers.

C'est ce qui explique aussi la césure du vers français. Ce vers est aussi originairement de 8 syllabes, avec césure latente après la 4e. Nous appelons césure latente celle qui existe en principe, mais qui a disparu dans la soudure des diverses parties et que le besoin d'équilibre n'existant pas n'a pu conserver. Quand on allonge le vers de deux syllabes, et que de celui de

8 on passe à celui de 10, la césure latente après la 4ᵉ syllabe réapparait parce que le vers plus long donne un besoin de repos au milieu et d'équilibre. La césure du vers de 10 syllabes après la 5ᵉ est longtemps inconnue, et comment expliquer la césure après la 4ᵉ qui coupe en parties inégales, si ce n'est par la primordialité du vers de 8 syllabes. Le vers de 12 syllabes est la réunion de deux petits vers de 6 syllabes. Cependant nous verrons que pour le décasyllabe l'origine latine est plus probable et explique mieux la place de la césure.

Ainsi l'hémistiche de 4 syllabes et le vers de 8 syllabes, ou le vers de 4 pieds est le vers partout primitif.

Comment forme-t-il les autres vers ?

Par quatre moyens :

1° La contraction où le vers de quatre pieds se réduit en vers de trois pieds lorsque deux des pieds se composent chacun d'une *arsis* sans *thesis* ; l'arsis du second venant à jouer le rôle de *thesis* dans les deux pieds réunis :

dō || wuohs in | Nider | lan | den = *dō | wuohs in | Nider | landen* = ανδρα μοι/ εννεπε / μουσα.

2° Le *doublement* du vers ; la *Kurzzeile* germanique devient *langzeile* ; la fin du vers devient simple hémistiche ; cela est comparable à l'union dans le règne animal.

3° Le *prolongement* graduel du vers ; du vers de 8 syllabes on passe à ceux de 10 et de 12 syllabes ; c'est la formation par bourgeonnement du règne animal.

4° La *suppression* d'un élément du pied, ou la *catalexe.*

5° Le resserrement du vers, ou sa *systole.*

6° La division du vers en deux par *scissiparité.*

L'allongement du vers est le résultat de la civilisation, il est parallèle à l'allongement de la phrase et au développement de la pensée.

Le vers de 4 pieds ou 8 syllabes reste le plus naturel à l'esprit humain. C'est le plus facile, le plus souple, le plus employé par les poètes.

Nous partons toujours du vers type, du vers hexamètre.

A ce propos, il est temps de faire une rectification à ce que nous avons dit du vers à durée normale.

La durée normale du vers, avons-nous dit, varie suivant les époques de l'évolution. Dans le premier état de celle-ci la pensée

est courte ; de même aussi la phrase ; de même aussi le temps du souffle rythmique ; à mesure que l'évolution progresse, la pensée devient plus longue, la phrase introduit les incidentes et aussi le temps rythmique normal augmente.

Mais il n'augmente pas toujours et peu à peu ; il reste longtemps le même, puis saute tout-à-coup au double ; c'est ce qui a lieu dans la conversion de la *kurzzeile* ou *langzeile*, conversion qui aurait existé aussi bien dans la rythmique gréco-latine que dans la germanique. Le vers primitif est partout la *kurzzeile* ; quand le souffle est capable de dire deux *kurzzeilen* d'un seul trait, on a la *langzeile*.

Les vers inférieurs au temps normal ont un nombre de mètres différent. C'est ainsi que le vers français de dix syllabes a bien encore le même nombre d'*arsis* que l'alexandrin, deux obligatoires, mais il ne place pas ses arsis de la même manière comme nous le verrons tout-à-l'heure. Le vers de neuf syllabes a trois *arsis*, par conséquent, trois mètres ; les vers inférieurs ont un nombre d'*arsis ad libitum*.

Le vers latin réglemente, au contraire, le nombre de mètres des vers inférieurs au vers normal, mais ce nombre varie, il y a des dimètres, des trimètres, des tétramètres.

Tel est le nombre de mètres de chaque vers. Il faut maintenant examiner ces mètres dans *leur proportion entre eux*, voir s'ils contiennent tous la même durée de temps.

Non. Certains vers se partagent en deux parties inégales, en deux temps inégaux. Nous n'en voulons donner pour exemple que le vers de 10 syllabes français avec l'une de ses formules de césure 4 + 6. Remarquez que nous ne nous occupons pas ici de la césure en tant que césure, c'est-à-dire en tant qu'on s'arrête sur la fin d'un mot, mais en tant qu'il existe à ce point une *arsis obligatoire*.

Passons maintenant à la constitution intérieure de l'unité contenue dans le vers, le *mètre*, unité de temps sous-multiple du temps du vers, et examinons cette constitution.

Le mètre se divise le plus souvent en deux pieds chacun d'égale durée, *c'est une dipodie*. L'un de ces pieds, le premier, *a une arsis plus forte que celle de l'autre*, c'est ce qui établit l'union entre eux.

Mais souvent les deux *arsis deviennent d'égale force* ; alors

le mètre proprement dit, la dipodie disparait, et il n'y a plus que des pieds. C'est ce qui arrive dans l'hexamètre latin.

Comment se constitue cette plus petite unité de temps, le *pied?*

Le *pied* se compose d'une *arsis* et d'une *thesis*, quelquefois d'une *arsis* et de *plusieurs thesis*. La thesis même unique comprend le plus souvent deux syllabes, l'arsis presque toujours une seule.

Deux questions se présentent à l'examen du pied rythmique. Quelles sont les *places respectives entre l'arsis et la thesis?* Quelle est la *proportion entre les deux*.

La question de la place respective donne lieu à *deux directions différentes* qui dominent toute la rythmique. Tantôt l'arsis est au commencement, tantôt elle est à la fin. Deux autres positions plus rares existent ; l'*arsis* se trouve au *milieu* précédée à la fois et suivie d'une *thesis* : l'*arsis* se trouve à la fois aux deux extrémités *enclavant la thesis*.

Lorsque l'*arsis est au commencement* le vers est *trochaïque* ou *dactylique ;* lorsqu'il est *à la fin* il est *ïambique* ou *anapestique*. Quelle différence il y a entre le trochaïque et le dactylique, ou entre l'ïambique et l'anapestique, cela tient à un ordre autre d'idées, à la *proportion entre l'arsis et la thesis*.

Certaines langues ne possèdent qu'une seule forme, la forme ïambique ou *ascendante*, ce sont celles qui, comme le français, ont l'accent à la fin des mots. Cela les porte tout naturellement à placer l'arsis à la fin.

Les autres cumulent les deux systèmes ; l'allemand moderne et l'anglais, quoiqu'ils ne plâcent pas l'accent à la fin, ont une tendance à la formule ïambique ; leur vers trochaïque et dactylique est plutôt une imitation des rythmes gréco-latins.

Le latin emploie bien les deux formes, l'une pour la poésie épique et soutenue, l'autre pour la poésie dramatique et lyrique.

Au point de vue psychique, la forme trochaïque-dactylique ou *descendante* est plus solennelle, la forme ïambique est plus vive et naturelle.

La poésie du vieux germanique est trochaïque.

L'*iambe* est un *crescendo*, le *trochée* est un *decrescendo* pour le commencement du vers et pour la fin.

Lequel est le plus naturel, le *crescendo* ou le *decrescendo ?*

En *musique* on *commence* la mesure par un *temps fort ;* si

l'on veut commencer le morceau par un temps faible, ce qui arrive fréquemment, on fait précéder cette mesure initiale d'une *mesure surnuméraire* dans l'*arsis* est battue en silence, et dont on conserve la *thesis* pour commencer le morceau. Il en est de même en poésie ; on commence plus naturellement par un *temps fort*, une *arsis*, on finit plus naturellement par un *temps faible*, une *thesis*.

Cependant, comme nous l'avons dit, cela n'est pas sans inconvénient acoustique ; le temps fort qui n'a pas été précédé d'un temps faible ressort moins, faute de terme antérieur de comparaison, l'oreille n'a pas reçu d'avertissement et peut être trop surprise. Dans un sens l'iambe est donc préférable. Mais il a un inconvénient à son tour, celui de *finir sur une arsis*, il est certainement plus mélodieux de finir en expirant sur une *thesis*.

Cela est si vrai que la versification originaire de tous les peuples est trochaïque. C'est celle des langues moins civilisées (voir le système Ougro-finnois). Les langues civilisées varient et commencent tantôt par le temps fort, tantôt par le temps faible, mais l'*anacruse convertit facilement*, comme nous le verrons, un système en l'autre, et donne définitivement la prépondérance au système musical, au système trochaïque ou *descendant*.

Il existe un moyen de concilier tout cela, c'est l'*anacruse* réunie au système trochaïque ; grâce à ce procédé le vers commence et finit à la fois sur une *thesis*, il prend ainsi une singulière douceur.

C'est ici qu'il faut expliquer *la fonction la plus importante de l'anacruse*, avec ou sans l'aide de la *catalexe*.

Elle consiste 1° à convertir le système ïambique en système trochaïque, 2° à cumuler, en se joignant à la fin de vers féminine, dite improprement rime féminine, à la fois le système ïambique et le système trochaïque l'exactement *ascendant* et le *descendant*.

La conversion de l'iambe en trochée dans la versification latine au moyen de l'anacruse est très remarquable.

Prenons le vers iambique.

Phăsē | lŭs īl || lĕ quēm | vĭdē || tĭs hōs | pĭtes ;

Il suffira de faire de la *première* syllabe une *anacruse* et de la *dernière* une *catalexe* pour avoir un vers trochaïque.

Phă || sēlŭs ; illĕ || quēm vĭ | dētĭs || hōspĭ | tēs

De même en supprimant l'*anacruse* du vers ancien germanique, lequel est trochaïque, on le rendra ïambique.

Du trochaïque suivant :

quad || gúate | màn waz | scàl iz | sìn

On obtiendra, en *supprimant l'anacruse*, l'ïambique :

quad gúa | te màn | waz scàl | iz sìn

Le vers français moderne est ïambique, toujours ïambique, cela tient à ce fait que l'accent repose sur la dernière syllabe, on penche ainsi toujours accoustiquement vers la fin du mot, de la phrase, de la mesure. Cependant cette scansion est contraire à la scansion musicale ; on s'en aperçoit de suite si l'on compare la mesure poétique à la même mesure chantée, ou si l'on veut noter en notes musicales le vers français, il naît un désaccord qu'il faut résoudre.

On le résout facilement en transformant de vers ïambique français en vers trochaïque au moyen de l'anacruse.

Vers iambique

C'étáit | pendant l'horreúr | d'une profón | de nuít

Conversion en vers trochaïque, en transformant la première syllabe en *anacruse*

C'é || táit pendant l'hor | reúr d'une pro | fónde | núit

On voit que dans ce cas la *catalexe* vient forcément à la fin du vers.

C'est précisément ce qui se produit en musique à la *reprise*. Quand le morceau a commencé par une *anacruse*, c'est-à-dire par la *thesis finale*, il *se termine* par une *arsis non suivie de thesis*, et lorsqu'on reprend *da capo*, la *thesis* de l'anacruse vient suivre l'*arsis* finale.

De même dans le vers français : l'arsis *nuit* n'a pas de thesis, mais il en trouvera une dans l'anacruse du vers suivant

Ma || mère Jeza | bel

Nuit + ma formeront un *pied entier* avec *arsis* et *thesis*.

Telle est la *conversion de l'iambe* en *trochée*.

Voyons maintenant *le cumul*.

Le cumul se réalise dans les *langues dérivées* et seulement dans celles qui admettent les *rimes féminines*, c'est-à-dire dans

le français, l'anglais, l'allemand et les langues slaves. Prenons pour exemple le français :

Voici un vers *iambique :*

C'étaït | pendant l'horrēur | d'une profōn | de nūit

Le voici converti en vers trochaïque au moyen d'une *anacruse initiale* et d'une *catalexe finale*

C'é || taït pendant l'hor | rēur d'une pro | fōnde | nūit

Voici maintenant le vers *trochaïque sans catalexe*, avec l'*anacruse* seule, grâce à la *rime féminine*.

C'é || taït pendant l'hor | rēur d'une | nuīt très pro | fōnde

La *conversion en trochaïque* est ici *plus complète*, puisqu'il n'y a plus de *catalexe* à la fin, mais un *trochée complet* avec *arsis* et *thesis*, seulement la *thesis est une syllabe sourde*.

Il en résulte de plus que le vers commence par une *thesis* d'*anacruse*, et finit par une *thesis* ; il va donc *crescendo* au commencement et *decrescendo* à la fin, ce qui le rend très doux.

Mais on peut le scander aussi autrement et sans anacruse, ainsi :

C'étaït | pendant l'horreūr | d'une nūit | très profōn | de

Alors il aura en réalité cinq mètres au lieu de quatre ; mais un résultat très remarquable sera obtenu, *la réunion d'un vers ïambique et d'un trochaïque*, ou plutôt *ce phénomène d'un vers ïambique au commencement et au milieu et devenant trochaïque à la fin*. C'est bien le caractère du vers à *rime féminine*.

Cette *combinaison du système ascendant et du descendant* se rencontre déjà dans certains vers latins.

Un exemple frappant en est le *vers alcaïque*

Vĭdēs | ŭt āl | tā... | stēt nĭvĕ | cāndĭdŭm

Mais ce mélange y est compliqué d'une *catalexe à l'hémistiche*. C'est cette catalexe qui permet de *virer le vers*. Elle joue ici au milieu un rôle analogue à celui de la rime féminine à la fin.

Le vers *asclépiade* est composé du même *dessin rythmique* que l'alcaïque, mais il est entièrement *dactylo-trochaïque*

Mæcœ | nās ătă | vis... | ēdĭtĕ | rēgĭbŭs

On trouve la même réunion du système ïambique et du système trochaïque, cette fois *sans le secours de la catalexe*, dans le vers *anapestique dimètre*.

ănĭmām | lĕvĭbŭs || crēdĭdĭt | aūrīs.
aūdāx | nĭmĭŭm || qui frĕtă | prīmŭs

On voit que dans ces mélanges, c'est le système ïambique qui vient le premier pour finir sur le système trochaïque.

Dans ces exemples nous avons indiqué comme remplissant la même fonction, eu égard à la position de l'*arsis*, indifféremment un trochée ou un dactyle, un ïambe ou un anapeste. Mais voici un vers latin dans lequel il s'agit de l'*alternance de l'ïambe et du trochée proprement dits* ; c'est le vers *ïambico-trochaïque*.

Trăhūnt | quĭ sĭc | cās... | māchĭ | nœ că | rēnās

On voit que le virement s'y opère par la catalexe médiane.

Dans les vers allemands nommés *hinkverse* le *virement de l'ïambique au trochaïque* a lieu *vers la fin, sans catalexe*, et d'une manière analogue au système de la terminaison féminine, seulement ici ce n'est plus *la même longue* qui sert à l'ïambe qui finit et au trochée qui commence, le virement est donc plus sensible.

Voici la formule

◡ – ◡ – ◡ – ◡ – – ◡

Der eulen schöner toon muss deinen reim zieren,
Die Krähen stimmen drein, die gans hülfft auch singen,
Der esel muss den schlag in dieser zunft führen,
Ach ! höre wie dein reim und deine lieder nur klingen.

Restent les deux *positions exceptionnelles* de l'*arsis* 1° au *milieu* du pied rythmique entre deux *thesis* ou plutôt entre deux fractions de la *thesis*, 2° au commencement et à la fin du pied, *interrompue* par une *thesis*.

L'*arsis* au milieu du pied se produit dans le pied *amphibraque*, dont la réunion forme le vers amphibraque.

En voici des exemples dans l'allemand moderne.

Dĕh will eŭch | ĕrzählĕn | eĭn Märchĕn | găr schnúrrĭg

Nŭr schádĕ | seĭn schläfĕr | wăr klügĕr | ăls ér...

Le *pied amphibraque* peut acquérir plus d'énergie lorsqu'il y a une *arsis redoublée entre les deux brèves* ◡ – – ◡. C'est le pied nommé *antispaste*.

Gĕsángs wéh műth | trĭúmphs aúsrŭf, | dĕs tágs ánbrŭch

Il forme régulièrement le second mètre du vers sanscrit.

On peut cependant considérer ce pied comme l'union intime de l'iambe et du trochée et par conséquent comme *une dipodie dont les deux pieds seraient en sens inverse*.

L'*arsis* au *commencement* et la *fin* du pied *interrompue* par une *thesis* se rencontre dans l'*amphimacre* ou *crétique* - ᴗ -

Almă lūx | rōscĭdā | prīmă flām | mā nĭtens

Le crétique, comme nous l'avons dans les équivalences de syllabes, peut dédoubler ses longues en brèves d'où :

Le *crétique* - ᴗ - devient *péon premier* - ᴗ ᴗ ᴗ, et *péon quatrième* ᴗ ᴗ ᴗ -

Telles sont les *diverses positions* de l'*arsis*, mais il faut ajouter que dans ces diverses positions l'*arsis*, au lieu d'être *simple*, peut être *renforcée*, c'est-à-dire qu'il peut y avoir *deux syllabes consécutives frappées d'arsis*.

L'*iambe*, si *l'on répète son arsis*, devient le *bacchius* ᴗ - - ou ᴗ ′ ′.

Le *trochée*, si l'on répète son *arsis*, devient l'*antibacchius* - - ᴗ ou ′ ′ ᴗ.

L'*amphibrache* ᴗ - ᴗ, si l'on répète son *arsis* devient l'*antispaste* ᴗ - - ᴗ.

L'*amphimave* ou *crétique*, - ᴗ - si l'on redouble son *arsis* devient le *deuxième épitrite* - ᴗ - -, ou le *troisième épitrite* - - ᴗ -.

Le *dactyle* - ᴗ ᴗ si l'on redouble l'*arsis* devient l'*ionique* majeur - - ᴗ ᴗ.

L'*anapeste* ᴗ ᴗ - dans le même cas devient l'*ionique mineur* ᴗ ᴗ - -.

Ce *redoublement de l'arsis* est très curieux. Il peut aussi être considéré d'une autre manière, comme nous le verrons plus loin.

L'*ionique majeur* ou l'*ionique mineur*, si l'on *condense ses éléments*, devient le *molosse* - - -

Nous avons ainsi décrit la composition de chaque pied. Quelle que soit la longueur de quelques-uns d'entre eux, ce sont des *pieds simples*.

Mais il y a des *pieds doubles* composés de deux *pieds simples* répétés, soit dans le *même ordre*, soit dans un *ordre inverse*.

Ainsi un pied peut se composer de deux trochées - ᴗ - ᴗ ou de deux iambes ᴗ - ᴗ -, mais alors en réalité il y a *deux pieds distincts formant un mètre*.

Le pied peut se composer de trois trochées, et ce pied a un nom spécial, c'est l'*ityphallique*.

Un pied peut se composer d'un iambe plus un trochée ∪ - - ∪, c'est le cas plus haut décrit d'*antispaste*.

Dans tous ces cas il y a quelque chose de *flottant entre le mètre et le pied*. Nous en expliquerons plus loin le vrai caractère par le développement d'un *temps fort* et d'un *temps sous fort*.

Dans les cas où l'*arsis* est *redoublée* comme dans l'ionique majeur - - ∪ ∪ et dans le mineur ∪ ∪ - - on pourrait se demander s'il n'y a pas en réalité un *pied composé de trois arsis sans thesis* - - - dont une des longues serait résolue en deux brèves, ou dont un des groupes de deux brèves serait condensé en une longue, de sorte que le type serait - - - ou bien - ∪ ∪ ∪ ∪ c'est-à-dire une *arsis suivie de deux thesis*. Nous examinerons ce point un peu plus loin. En tout cas, il ne peut y avoir plus d'une *arsis* dans ce pied.

La situation est singulière. Prenons pour type le molosse, l'amphimacre ou crétique, l'ionique majeur ou le mineur, tous les pieds composés de trois syllabes ou plus, parmi lesquels se trouvent deux longues originaires qui ne sont pas des compensations de brèves. Prenons même parmi les pieds de deux syllabes le spondée, quand il ne condense pas des brèves originaires. Comment se fait-il qu'il y ait des *thesis* composées d'une longue originaire, de deux longues (comme dans le molosse) d'une longue et, de deux brèves ; *le poids de la thesis emporte le poids de l'arsis* et d'ailleurs la longue dans les prosodies qui pèsent les syllabes ne s'identifie-t-elle pas avec l'*arsis* ?

Il y a deux explications.

La première est celle-ci : *le pied* qui est à un certain moment la mesure du temps ne l'a pas toujours été. C'est l'évolution du vers sanscrit qui nous révèle le fait. C'était d'abord un élément d'*harmonie rythmique*. Lorsque le vers se comptait seulement par le nombre de syllabes, ce vers *ne renfermait pas de pieds*, de divisions du temps autres que celles des *padas* correspondant aux *hémistiches*, il n'y avait pas de *pieds égaux* ou équivalents. Mais on sentit que le *lien*, l'*harmonie* avec les autres vers par un nombre égal des syllabes était bien faible, et on le renforça naturellement par une certaine similitude du *dessin rythmique*. Cette concordance consista à mettre, d'abord à la fin seule du vers (comme le dactyle dans l'hexamètre gréco-latin) un groupe de syllabes de même quantité. Ce groupe pouvait comprendre

deux, trois, quatre ou cinq syllabes, même se réduire à une ; il forma un pied, *un pied purement d'harmonie entre deux vers et ne formant nullement une coupure du temps.*

Plus tard ces groupes augmentèrent, le vers védique leur livre sa seconde partie, puis son ensemble, et alors on eut une succession de groupes symétriques seulement avec ceux du vers suivant ; la coupure du temps en *pada* suffisait toujours, il n'y avait pas de pieds égaux entre eux dans le même vers et pouvant mesurer le temps.

Nous verrons que plus tard le *pied véritable* prend naissance dans les vers formés *non d'un nombre de syllabes*, mais d'*un nombre de brèves*, mais toujours de la même manière.

Ce n'est que plus tard que ces *pieds purement symétriques* s'égalisèrent entre eux et devinrent *des pieds temporaux.*

C'est ce qui explique la nombreuse liste à l'origine *des pieds de plus de deux syllabes*, et de plus de deux longues, liste qui *se réduisit* peu à peu, et l'organisation de ces pieds sans aucune préoccupation de l'*arsis* et de la *thesis* qui n'existaient pas encore.

La seconde explication est celle que j'appellerai de l'*arsis abstraite*. L'*arsis* ne s'attache pas *forcément* à une *longue*, mais seulement *naturellement ;* de même pour la *thesis* et la *brève*. Dans le spondée la *thesis* porte couramment sur une longue ; elle peut donc porter sur deux longues dans le molosse. A la rigueur l'*arsis* peut se composer d'une brève initiale, et le *thesis* de deux longues qui suivraient. La *longue ne constitue pas l'arsis*, quoiqu'elle en soit un puissant instrument. Ce qui constitue l'*arsis* c'est l'*ictus*, c'est un *accent d'intensité* portant sur l'ensemble de la syllabe, aussi bien sur la consonne que sur la voyelle, et qui s'attache naturellement au commencement du mot ou au commencement du pied. En ce qui concerne le mot, il existait au commencement en latin tandis que l'accent véritable était placé ailleurs. En ce qui concerne le pied, il se place toujours aussi au commencement, et contrebalance les longues qui suivent. Cependant cette construction est moins naturelle et finit par disparaître ; *l'arsis* se cantonne dans la *longue*. *Lorsque le cantonnement n'a pas lieu, il y a une arsis abstraite.*

Quelle est maintenant *la proportion entre l'arsis et la thesis ?*

Nous avons confondu tout à l'heure le trochée et le dactyle,

au point de vue qui nous occupait, la *position respective* de l'*arsis* et de la *thesis ;* nous avons au même point de vue confondu l'iambe et l'anapeste ; il est temps de les distinguer à notre point de vue actuel.

La musique bat une mesure de différentes manières dont les racines sont toujours la mesure à *deux temps* et celle à *trois temps*, les mesures *binaires* et les *ternaires*. Dans celles à 2/4 un des temps est occupé par une *arsis* l'autre par *deux thesis* ou deux éléments de *thesis ;* dans celle à trois temps deux temps sont occupés par une *arsis*, et un par une *thesis*. Quelquefois cependant les notes de chacun des deux temps ou celles de chacun des trois temps sont égales entre elles en durée, et la *thesis* ne se manque plus que par un *ictus* sur l'une de ces notes.

De même en *rythmique*, il y a la mesure à deux temps et celle à trois temps, et le premier de chacun de ces temps peut être marqué pour former l'arsis par une note relativement plus longue ou plus accentuée, ou simplement par une syllabe frappée d'ictus.

De là deux grands systèmes.

1er *système — chaque syllabe a une valeur inégale.*

1° *dans la mesure à deux temps ou quatre temps, mesure binaire.*

Le pied est alors un *dactyle* ou une *anapeste*. Dans ces pieds la longue ou la syllabe accentuée compte pour deux temps, et chaque brève, chacune pour un temps ; la réunion des deux brèves égale donc la longue, mais chaque brève prise isolément est inférieure à cette longue : De telle sorte que, si les deux brèves se réunissent en une seule longue par condensation ou équivalence, les deux syllabes deviennent égales quant au temps. C'est le cas du spondée né de la condensation des brèves du dactyle, bien différent de celui du *spondée originaire* que nous allons trouver plus loin.

Quant à la différence entre le dactyle et l'anapeste, elle tient uniquement, nous l'avons vu, à la place de l'ictus.

Dans ce système rentrent aussi d'autres pieds, par exemple, l'amphybrache qui n'en diffère que par la *place de l'ictus*. Ce pied est à quatre temps, on compte deux temps sur la longue du milieu.

2° *dans la mesure à trois temps.*

Le pied est alors l'*iambe* ou le *trochée ;* dans ces pieds on

compte deux temps sur la longue et un temps sur la brève. Lorsque la longue est *résolue* en brève on a un *procéleusmatique* et alors on compte un temps sur chaque syllabe.

Cette mesure est *impaire* ; la résolution de la longue ayant lieu très rarement, jamais *la thesis* en se condensant n'arrive à égaler l'*arsis*.

Ainsi, tandis que dans la mesure à *deux* ou quatre *temps* l'*ensemble de la thesis égale l'arsis* et ne lui est inférieur que par chacun de ses éléments pris séparément, dans la mesure à *trois temps* l'*ensemble de la thesis est inférieur à l'arsis* et dans la proportion de 1 à 2.

C'est ce qui fait la différence essentielle entre ces deux systèmes.

Quelquefois l'ïambe ou le trochée deviennent des spondées ; la brève y est remplacée par une longue, singulier phénomène qui semble déranger toute la rythmique. Alors le pied placé sous l'*arsis* n'est plus marqué que par l'*ictus* seul. Mais, en réalité, l'*ictus* est allé au delà par son énergie, en augmentant la longueur de la syllabe frappée, il a diminué celle de la syllabe non frappée, quoique longue, il l'a convertie presque en une syllabe brève. Ce résultat qui se conçoit bien lorsque l'*arsis* précède, se conçoit moins dans l'iambe où l'*arsis* suit. Comment peut-il avoir cet effet avant d'exister ? Il ne faut pas oublier qu'au moyen de l'*anacruse* tout vers ïambique peut et doit se convertir en vers trochaïque.

Le spondée qui vient ainsi remplacer l'ïambe ou le trochée reste donc sous la mesure à trois temps, la longue substituée à la brève se raccourcit et ne compte que pour un temps, comme si elle était simple brève. Et comme elle ne vaut plus que comme une brève, elle ne pourra pas, comme les autres longues, se résoudre en deux brèves. Ce *réactif*, l'*impossibilité de résolution* indique bien sa nature spéciale. Au contraire, dans le spondée substitué ainsi à l'ïambe ou au trochée, la longue qui porte l'ictus continue à pouvoir se résoudre en deux brèves.

La longue substituée à la brève dans l'ïambe et le trochée constitue ce que l'on appelle les *pieds condensés*. Dans le vers *trochaïque* ces pieds ne sont admis qu'aux *places paires* du vers ; dans le *vers ïambique*, ils ne sont admis qu'aux places *impaires*.

3° *dans les autres mesures.*

Y a-t-il d'autres mesures que celles à trois temps et à 2/4 ?

On serait tenté d'en voir une à 5 temps dans l'*amphimacre* - ◡ -, dans l'*antibacchius* - - ◡, dans le *bacchius* ◡ - -

On pourrait cependant objecter que dans le premier cas il n'y a qu'un *arsis* partagé en deux parties par une *dépression*, dans le second une *arsis* plus longue que l'*arsis* ordinaire, de même dans le troisième.

Cela est vrai peut-être en ce qui concerne l'*arsis* et la *thesis ;* il n'y a bien toujours qu'*une seule* arsis dans le pied, mais cela ne le serait plus en ce qui concerne la *proportion* de l'*arsis* et de la *thesis* ; dans l'amphimacre ou crétique l'*arsis* est contre la *thesis* dans la proportion de 4 contre 1 ; de même dans les deux autres pieds, il y a donc là une véritable mesure à 5 temps, laquelle peut très bien exister dans la rythmique. Elle existe aussi dans la musique qui compte des mesures à 5 temps et des mesures à 7 temps.

2° *Système — chaque syllabe a une valeur égale.*

a) *Dans la mesure à deux ou quatre temps.*

Le pied convenable ici c'est le *spondée*. Dans la mesure à quatre temps chaque longue remplit deux temps, dans celle à deux temps chaque longue remplit un temps.

Le même effet pourait-il être produit par le pyrrhique ou réunion de deux brèves ?

Non, il faut en principe une longue ou un accent pour soutenir l'*ictus*. Cependant il est admis dans certains systèmes de vers que la longue est résoluble en deux brèves, même à l'*arsis* ; alors la brève peut porter l'*ictus*, mais comme partie de la résolution d'une longue, ce qui rentre dans l'équivalence des syllabes, ordre d'idées tout différent. Même dans ce cas, le ◡ ◡ ne peut constituer un pied.

b) *Dans la mesure à trois temps.*

Dans cette mesure c'est le *molosse* - - - qui est convenable ; dans ce cas deux longues sont à la *thesis*, ou deux longues à l'*arsis*, suivant le mode de scander.

Le molosse peut-il être remplacé par le *tribraque* ∪ ∪ ∪ ? Non, car l'*arsis* doit porter sur une syllabe longue, ou sur une brève résolution d'une longue.

Dans tous les cas de résolution d'une longue placée à l'*arsis*, cas assez rares, l'*arsis* tombe sur une syllabe brève ; alors tantôt il l'allonge, tantôt il forme le rythme par sa propre force, par l'*ictus seul* indépendamment de la quantité et de l'accent ; il y a alors une sorte de *rythme abstrait* qui ne peut être qu'accidentel, et d'ailleurs la syllabe est toujours un peu allongée. De même à la *thesis*, une syllabe longue peut remplacer une brève, même en violant les lois de la compensation, mais alors elle est toujours abrégée, condensée ; le spondée remplaçant le trochée, la seconde syllabe longue est prononcée presque brève.

Telle est la *proportion* entre l'*arsis* et la *thesis* et la *place respective* de chacun d'eux. Nous avons vu aussi une *thesis surnuméraire sans arsis* dans l'*anacruse* et une *arsis sans thesis* dans la *catalexe*, à l'état d'exception.

Mais à l'origine dans l'ancienne poésie germanique nous constatons que souvent l'*arsis* est *seule*, non suivie ni précédée de *thesis* et que non seulement elle marque la division du temps, le commencement d'une mesure, mais de plus remplit seule toute cette mesure.

Quelle est l'évolution au-delà de ce point de départ ?

Peu à peu le nombre des *arsis* devient inégal dans chacun des deux hémistiches, le premier en contenant 4, le second 3 seulement, puis le nombre des *arsis* augmente *ad libitum*. L'emploi de ces *arsis* survécut à l'allitération, puis disparut, l'oreille s'habitua à faire alterner régulièrement une *arsis* et une *thesis* comme dans le vers ïambique ou le trochaïque ; enfin l'*arsis* ne porta plus seulement sur une *syllabe accentuée*, mais sur toute syllabe. Il en résulta, mais seulement indirectement un vers par simple computation de syllabes, comme en français. Cette évolution qui se fit dans le 14e siècle était achevée au milieu du 15e siècle. Il y eut les vers de 6, ceux de 7, de 8 et de 9 syllabes.

On eut des vers du modèle suivant :

Dass mir diesés Unkràut wer wórn
Aufgédort óder gar erfrorn

Sondér ist mir frisch fréch únd schön
Alzéit blibén fruchtbár und grün',
Beidé zu béth und auch zu tisch
Wudélt das Kraút auff, únd ist frisch.

C'est ce qu'on appelait les *reimpaare*. Ce genre de vers est resté dans la poésie populaire sous le nom de *Knittelverse*. Göthe en a fait usage pour exprimer des sentences. Opitz accomplit une révolution importante en 1624. Il conserva le *comput* du nombre des syllabes, l'*isosyllabie* comme *base* du vers, mais dans ce vers l'*arsis* d'une syllabe accentuée et la *thesis* d'une non accentuée devaient *alterner* régulièrement ; tout vers devint ainsi *iambique* ou *trochaïque*. De ce moment la *thesis*, sauf les cas de *catalexe*, joua dans les vers un rôle aussi important que celui de l'*arsis*.

Ce ne fut que plus tard que sous l'imitation des vers grecs et latins, on introduisit l'*anapeste*, le *dactyle* et les autres pieds qui *dérangent le nombre uniforme de syilabes ;* mais le chemin était frayé.

Même dans la période transitoire où le vers se formait par simple comput du nombre des syllabes une différence profonde existait entre ce système et celui de notre hémistiche français ; c'est que le vers germanique continuait à se compter par *pieds* absolument comme les vers latins de la décadence ; les pieds devenaient pour ainsi *abstraits*, mais n'en existaient pas moins.

C'est ainsi que dans la poésie germanique, les *divisions des temps*, les *pieds* ne s'effacèrent qu'un moment et encore simplement en apparence, pour ensuite se reformer plus complets, non plus par la seule force de l'*arsis*, mais par celles combinées de l'*arsis* et de la *thesis*.

Telles sont les applications des *divisions* du *temps*. En ce qui concerne le *pied* nous venons de le voir s'éclipser, disparaître momentanément et d'apparence seulement dans le moyen-haut-allemand. Il disparait, mais cette fois véritablement, dans les langues romanes qui auraient dû l'hériter du latin. L'évolution fut ici la *substitution de l'accent à la quantité* pour marquer la *thesis*, la réduction des pieds anapestiques en pieds ïambiques et des pieds dactyliques en pieds trochaïques, de sorte que chaque pied comptait deux syllabes, et chaque vers le même

nombre de syllabes ; quelque temps, l'*arsis abstrait* survécut à son point d'appui, puis il disparut, tellement que le vers français a des hémistiches, mais plus de pied, ne conserve que la division du temps la plus large.

Dans la versification *védique* et surtout dans l'*avestique*, comme nous le verrons plus tard, c'est l'*inverse* qui s'est produit. D'abord il n'y a d'autres divisions du *vers-stance*, du vers *lato sensu* que celle en trois ou quatre *padas ;* mais dans chaque *pada* il n'y a pas de pied, pas de division plus petite du temps ; on compte simplement le nombre des syllabes. Puis pour la symétrie de vers à vers, surtout à la fin de chaque *pada*, on exige que telle syllabe soit uniformément brève ou longue, puis plusieurs syllabes de suite qui finissent par se conglomérer et former un pied. Enfin ces formations de pieds finissent par envahir tout le vers, et les *divisions du temps naissent*.

Cet *ordre inverse des deux évolutions* est bien remarquable.

Il en résulte que la division du vers en *Kurzzeilen*, hémistiches ou *pada* est générale, mais que celle plus petite en *mètres* et en *pieds* n'existe pas partout.

Quant à la *division en hémistiches* elle-même, elle prend deux points de départ bien différents ; tantôt après l'état d'*indivision* que nous avons remarqué entre la *strophe* et le *vers* à l'époque des κωλα, chaque κωλον tend à se séparer et à former un vers distinct, l'hémistiche, ou plus exactement la fraction de vers devient vers entier. Tantôt les deux *Kurzzeilen* se réunissent, les *padas* se réunissent, de manière à faire un *seul vers*, une *langzeile* ou une *çloka* pourvue de deux hémistiches. Dans ce dernier cas les deux hémistiches tendent de plus en plus à se confondre. La confusion a lieu de plus en plus lorsque, comme dans le vers romantique français, la césure psychique devient mobile, lorsque le sens ne coupe plus le vers en deux, comme le rythme. Cependant rythmiquement l'autonomie de l'hémistiche se trouve encore conservée. Mais bientôt on va plus loin ; le repos rythmique qui séparait les deux hémistiches se déplace à son tour et prend une situation variable ; les repos, tant rythmique que psychique se font tantôt ici, tantôt là.

Peut-on aller plus loin, et supprimer tout repos dans l'intérieur du vers, soit rythmique, soit psychique, de telle sorte

qu'il ne reste plus que le *nombre brut* des syllabes et dans l'harmonie avec un autre vers, la *rime*. D'aucuns le prétendent, et, en effet, le vers peut parfaitement se concevoir ainsi ; mais il n'existe plus alors que dans ses rapports avec un autre vers, qu'à l'état de *distique*, il n'existe plus en lui-même, devient ainsi intermédiaire entre la prose et la poésie. Nous ne l'admettrions donc, comme l'hexamètre spondaïque latin, qu'à titre d'exception et pour produire un effet.

Les *petits vers*, les *Kurzzeilen*, n'ont jamais eu de césure, précisément parce que la césure n'est que la suture de la jonction de deux petits vers en un grand. Telle est certainement l'évolution ; on n'a jamais eu l'idée de couper un vers en deux hémistiches par une césure ; l'hémistiche est antérieur au vers.

Nous venons d'étudier dans le vers l'élément *temps* du rythme, puis l'élément *syllabe* ; nous avons considéré : 1° l'étendue et les divisions du temps et ses subdivisions marquées par des *arsis* de différents degrés, 2° l'intérieur de chaque subdivision du temps dans la place respective de l'*arsis* et de la *thesis*, 3° les proportions diverses entre l'arsis et la thesis, 4° la suppression ou la non apparition des subdivisions du temps nommées *mètres* ou *pieds*.

Nous passons maintenant à l'examen du *temps* dans les unités rythmiques inférieures au vers.

B. Dans les unités rythmiques inférieures au vers.

Ces unités rythmiques inférieures au vers sont : 1° l'*hémistiche*, 2° le *mètre*, 3° le *pied*.

De ces trois unités la première, l'hémistiche se distingue des deux autres en ce qu'il a eu une existence distincte réelle, a été un vers véritable, tandis que les deux autres n'ont jamais été que des membres du vers ou de l'hémistiche.

a) *du temps dans l'hémistiche.*

Nous avons en passant indiqué tout à l'heure l'origine vraie de l'hémistiche, le *petit vers*, la *Kurzzeile*. Le vers est d'abord très court, il se compose de quelques syllabes, six ou huit au plus, puis deux vers de cette sorte se réunissent, chacun d'eux se trouve réduit au rôle de simple hémistiche, de partie intégrante du grand vers ou *langzeile*, devenu l'unité normale.

Souvent les deux petits vers réunis n'étaient pas égaux, c'est ce qui explique que l'hémistiche ne se trouve pas toujours au milieu du grand vers.

Nous avons développé ces idées ailleurs dans notre *monographie sur la césure*.

Le *point de jonction* des deux petits vers pour en former un grand se nomme la *césure* parce qu'il se place d'ordinaire au milieu du grand vers.

Comme à la fin du petit vers le sens devait finir, ou tout au moins le mot, la trace de séparation entre lui et le petit vers suivant constitue la *césure*.

L'indépendance primitive de l'hémistiche, lorsqu'il formait un petit vers, est prouvée par l'histoire de la versification chez tous les peuples. Nous voulons ici seulement en relever quelques traces.

En vieux français dans l'alexandrin il y a soudure d'un petit vers de 6 syllabes avec un autre petit vers de 6. Hé bien ! la preuve que ces deux vers ont été longtemps indépendants c'est qu'à l'hémistiche on peut placer *e* muet, *es* et *ent*, sans les élider et sans les compter, absolument comme on le fait à la fin du vers, ce n'est que plus tard que la soudure devient de plus en plus forte, on doit, comme dans toute partie du vers, élider ces syllabes muettes ou les compter. Mais l'assimilation n'est pas complète, on peut les élider, il est vrai, mais on ne peut les placer non élidés à l'hémistiche.

Dans la versification gréco-latine on peut observer successivement les deux degrés de soudure ; au *degré imparfait* le vers est dit *asynartète*, ou *degré parfait* il est dit *synartète*.

C'est une particularité du vers latin que la dernière syllabe de ce vers peut être longue ou brève à volonté ; au contraire, la quantité de toutes les autres syllabes est rigoureusement réglée ; elles doivent, dans l'hexamètre par exemple, être telles qu'elles composent des dactyles ou des spondées, tandis que celle finale, lorsqu'elle est brève, introduit dans le vers un trochée.

Hé bien, souvent à la césure la dernière syllabe peut être *ad libitum* longue ou brève ; c'est qu'en réalité elle était autrefois à la fin d'un vers, et que la soudure est encore imparfaite ; le grand vers encore instable n'est qu'*asynartète*.

De même que dans l'hexamètre, dans le pentamètre la dernière syllabe du premier hémistiche peut être à volonté longue ou brève.

hoc mihi tam grandĕ || munus habere datur.

Lorsque le vers est *asynartète*, non seulement la quantité de la voyelle à l'hémistiche est *ad libitum*, mais il n'y a *pas élision* d'un hémistiche à l'autre et l'*hiatus* est *permis* à cet endroit.

Telle est l'*autonomie primitive* de l'hémistiche révélée par toutes ces traces.

Mais considérons l'hémistiche, tel qu'il existe actuellement, c'est-à-dire comme partie intégrante du vers.

L'hémistiche, comme le vers, a son *existence temporale extérieure et une intérieure*. Il n'existe comme lui que par comparaison.

Son existence temporale extérieure se constitue par rapport à l'*unité supérieure*, le *vers*, son existence temporale intérieure par rapport aux *unités inférieures*, le *mètre* et le *pied*.

Vis-à-vis de l'unité supérieure, le vers, ou ce qui revient au même mais est peut être plus exact comme formule, vis-à-vis de l'unité égale, l'autre hémistiche, l'hémistiche est quelquefois d'une durée absolument égale, quelquefois d'une durée établie dans une certaine proportion. Dans l'alexandrin français, par exemple, la durée des deux hémistiches est égale ; de même dans le décasyllabe de la formule 5 + 5 ; au contraire dans le décasyllabe de la formule 4 + 6, le rapport n'est plus que *proportionnel*.

Cette *égalité* ou cette *proportion* de temps entre les deux hémistiches constitue précisément l'*unité temporale* de l'*entité supérieure*, du *vers*. Le vers est un vers, au point de vue *temporal*, comme au point de vue *symétrique*, même lorsqu'il est isolé. Il n'existe pas seulement par opposition à un autre, mais aussi par l'opposition entre elles de ses diverses parties. Ce ne sont même que ces oppositions qui rendent la durée appréciable ; celle-ci, si l'on n'établit pas de comparaison, reste élastique et indéterminée. L'égalité de durée de deux hémistiches fait parfaitement sentir que le vers est mesuré. Cette mesure, cette égalité ou cette proportion des deux parties lui donne son équilibre.

Vis-à-vis des unités inférieures, mètres ou pieds, l'hémistiche

se compose de parties égales entre elles dont l'égalité donne précisément l'équilibre de l'hémistiche, comme tout à l'heure l'égalité des hémistiches donnait l'équilibre du vers.

Une fois que l'hémistiche n'a plus d'existence séparée, mais est devenu *simple partie* intégrante du vers, il continue à entraîner une coupure de sens (*césure psychique*) ; il continue à plus forte raison par coïncider avec une fin de mot et à se marquer par un silence, (*césure lexiologique*) mais surtout il entraîne une insistance, qui marque la division du temps (*césure phonique* proprement dite).

Nous examinerons la césure psychique sous la rubrique de l'*élément psychique* de la poésie, la césure lexiologique sous celle des rapports entre l'élément psychique et l'élément phonique ; nous ne nous occupons ici que de la césure purement phonique.

Cette césure purement phonique consiste à séparer nettement les deux moitiés de temps qui forment le temps total du vers. Or cette distinction nette ne résulterait pas seulement d'un comput exact d'un même nombre de syllabes dans chaque hémistiche ; la distinction existerait bien ainsi, mais ne se sentirait qu'imparfaitement. Pour la faire ressortir il faut *appuyer* sur la fin de l'hémistiche, de même qu'on appuie sur la fin d'un vers pour le distinguer du vers suivant. Cet appui se réalise par une *insistance*. En français la fin du vers et la fin de l'hémistiche doivent porter sur un *syllabe tonique*.

Nous avons dit que les hémistiches ne sont qu'au nombre de deux divisant le vers en parties égales ou à peu près égales. Cela n'est vrai que quand la césure remplit seulement sa fonction primitive qui est une fonction de *suture* entre deux vers. Mais plus tard à la fonction de *suture* succède celle d'*équilibre*. Cet équilibre est *symétrique*, à ce point de vue nous l'étudierons un peu plus loin, mais il est aussi *temporal*. En d'autres termes, la césure sert à partager le temps total du vers en *sous-temps égaux* ou *proportionnels* entre eux. Cette division est nécessaire, comme nous l'avons dit, pour faire sentir par comparaison de ses parties la durée totale du vers ; mais elle l'est aussi pour *reposer* le *souffle* par des demi-repos dans un trop long trait, et par conséquent, pour faciliter ce trait de souffle, elle peut désormais diviser le vers aussi bien en trois,

même en quatre parties, qu'en deux seulement. C'est ce qui a lieu dans le vers français qui se partage en trois dans la *coupe trimètrique*, en deux dans la *coupe dimètrique*, mais alors avec deux plus petites coupures qui forment des *sous-césures*. C'est ce qui a lieu aussi dans le vers latin tantôt dimètre avec la *césure penthémimère*, tantôt trimètre avec la *double césure trihémimère* et *hephthémimère*.

Dans certains vers, par exemple dans ceux français de 12 *syllabes*, de 16, il peut y avoir même 3 césures, ce qui divise alors le vers en 4 hémistiche principaux.

Quelquefois un hémistiche peut ne contenir qu'une ou deux syllabes, ou un plus grand nombre, mais bien inférieur à celui de chacun des autres hémistiches ; dans ce cas le premier hémistiche qui n'a pour fonctions que de décharger le vers d'un nombre excessif de syllabes est un hémistiche *basique*, il se confond souvent avec l'*anacruse* et la *base* que nous avons décrites ailleurs dans la présente étude.

b) *Du temps dans le mètre.*

Le *mètre* se distingue de l'*hémistiche* en ce qu'il n'a jamais eu d'existence indépendante du vers.

Il se confond très souvent et presque toujours avec l'hémistiche, sauf en ce qui concerne son origine.

Le mètre a soit *symétriquement*, soit *temporalement*, sa *constitution* soit *extérieure*, soit *intérieure*. Nous ne l'examinons en ce moment que temporalement.

Au point de vue temporal, la constitution extérieure du mètre consiste en ce qu'il divise le temps soit de l'hémistiche, soit, lorsqu'il se confond avec l'hémistiche, du vers.

Lorsqu'il ne se confond pas extérieurement avec l'hémistiche, le mètre se confond très souvent intérieurement avec le pied. Lorsqu'il s'en distingue, la réunion en lui des différents pieds forme sa constitution intérieure.

Dans l'hexamètre latin, pied ou mètre c'est tout un ; il n'y a pas de mètres à proprement parler ; au contraire, il y a un ou deux hémistiches.

Dans le vers iambique, au contraire, il y a à la fois l'hémis-

tiche, le mètre et le pied, du moins en grec, car en latin le mètre disparait, il n'y a plus que l'hémistiche et le pied.

Exemple de l'iambique grec à mètres

ψυχὰς / ἔχον // τες /// κυ / μάτων // ἐν ἀγ / κάλαις

Le trait vertical sépare les pieds, les deux traits séparent les mètres, les trois pieds séparent les hémistiches.

Exemple de l'iambique latin sans mètres.

Hanc ego / poli / vi /// ver / sibus / sena / riis.

Où l'on voit que la double barre verticale marquant le mètre ou dipodie a disparu.

Nous avons peu de chose à dire de la constitution extérieure du mètre ; la réunion de plusieurs mètres forme le vers, chaque mètre coupe le temps du vers en sous-temps égaux ou proportionnels.

Cependant, en ce qui concerne cette constitution extérieure, ce qui doit retenir un instant notre attention, c'est le *rapport* entre le mètre et l'hémistiche. S'il est exact de dire que le mètre est une division du vers, que l'hémistiche est aussi une division du vers, mais plus grande que la première, il serait inexact d'en conclure que le mètre est une subdivision de l'hémistiche ; ce sont des divisions d'une grandeur inégale, mais qui ne se divisent pas exactement entre elles.

Cette discordance est sensible si l'on observe les coupures de diverses valeurs du vers iambique grec ci-dessus cité.

En effet nous y voyons que le premier mètre finit avant la syllabe τες et le premier hémistiche précisément après cette syllabe.

D'un autre côté, la fin du mètre arrive au milieu d'un mot et à la fin d'un pied ; au contraire, la fin de l'hémistiche à la fin d'un mot et au milieu d'un pied. Mais nous ne nous avançons pas plus de ce côté, parce que le placer à la fin d'un mot se rapporte non à la césure purement phonique, mais à la césure lexiologique, de laquelle nous traiterons plus loin.

Comme effet, la césure purement phonique se distingue des temps forts des autres pieds en ce que l'insistance qui frappe le temps fort est ici beaucoup plus grande ; s'il s'agit d'accent comme en français, l'accent de *tonique* devient *rythmique.*

Telles sont les différences entre l'hémistiche et le mètre et leur fonction différente dans la division du temps et dans la

marque de cette division. Voyons maintenant ce qui différencie le *mètre* du *simple pied*.

Quand les vers ne comptent que des pieds et pas de mètres, c'est que la mesure du vers est à *deux temps*, en d'autres termes ne renferme qu'un temps fort et un temps faible ; quand, au contraire, ils comptent des *mètres*, la mesure est à *quatre temps*, cette mesure s'appelle mètre et renferme 1° un temps fort, 2° un temps faible, formant le premier pied, 3° un temps sous-fort, 4° un temps faible, formant le 2e pied. Le second pied dans son ensemble est faible vis-à-vis du premier.

Le mètre qui divise le temps le subdivise au moyen de ses différents pieds.

Comment se marque que le second pied est plus faible que l'autre ? En insistant davantage sur la voyelle du temps fort, du premier pied, que sur celle du temps fort du deuxième pied.

Il est possible qu'à côté d'un mètre ayant deux pieds se trouve un autre mètre n'en ayant qu'un ; c'est le vers *brachycatalectique ;* comment les mètres mesureront-ils alors le temps ? Par un moyen bien simple ; le temps qui manque à l'un des mètres sera rempli soit par la prolongation de la voix sur le pied restant, soit par un silence suffisant, soit par la réunion des deux.

Nous avons vu qu'un vers se constitue parfaitement lorsqu'il est suivi d'un autre vers partageant exactement le temps de la même façon ; mais qu'un vers peut exister cependant seul et être parfait, en établissant une harmonie entre ses deux moitiés opposées l'une à l'autre. Le même résultat se produit dans les unités inférieures au vers. Chaque hémistiche peut avoir une existence propre, s'il se compose soit de deux mètres, soit de deux pieds semblables en ce qu'ils divisent le temps également et en ce qu'ils présentent le même dessin rythmique. A son tour, le mètre peut se constituer ou extérieurement en correspondant à un autre mètre semblable dans le même vers, soit intérieurement en renfermant deux pieds semblables. Cette constitution intérieure est même ici très forte, les deux pieds étant non seulement égaux quant à la division du temps et quant au dessin rythmique, mais de plus accommodés pour avoir besoin l'un de l'autre et se compléter, le second ayant une intensité réduite et formant écho au premier.

c) du temps dans le pied.

L'*unité rythmique* la plus rudimentaire est le *pied*. Au point de vue de la division temporale il se constitue extérieurement par sa durée égale à celle d'un autre pied. Intérieurement, il se forme par l'existence d'un temps fort et d'un temps faible. Nous avons décrit déjà longuement les différentes compositions du pied ; nous ne reviendrons pas là dessus. Disons cependant que le temps fort se marque par l'élévation, l'insistance et la prolongation ; dans les prosodies métriques c'est celle-ci qui domine. Alors, ou le temps faible n'a la valeur que de la moitié du temps fort (système *ïambique* et *trochaïque*) ou le temps faible a la même valeur temporale, mais la répartit entre deux syllabes dont chacune prise à part a une moindre durée que le temps fort (système dactylique et anapestique). On peut dire que le second système ne procure que l'illusion de l'inégalité temporale du temps fort et du temps faible.

Ainsi dans toutes les unités rythmiques il y au milieu ou vers le milieu une coupure. Cette coupure de moins en moins forte suivant qu'on descend de la plus grande unité à le plus petite se réalise par une insistance particulière de la voix à l'endroit où elle se produit.

Quoique le mot *césure* ne soit pas employé pour toutes ces unités et qu'on ne l'applique qu'au vers, il convient, en réalité, à toutes ces divisions du temps, et se réalise de la même manière.

Mais il faut, comme nous l'avons dit, bien distinguer les diverses sortes de césure ; ce n'est que la césure phonique se réalisant par une insistance qui doit s'expliquer et dont le sens doit s'entendre ainsi.

Mais en dehors il existe deux autres césures : la lexiologique et la psychique.

La lexiologique consiste non plus dans l'insistance seule, mais dans celle-ci suivie de repos, ou simplement dans le repos, ce qui implique qu'elle se place à la fin du mot. Elle résulte quelquefois de la phonique dans les langues où c'est la dernière syllabe qui est toujours accentuée. Nous l'appelons lexiologique d'après sa place, parce qu'elle termine le mot.

Quant à sa vraie nature, elle est mixte, elle participe du phonique et du psychique, du phonique en ce que le silence est un phénomène physique et en ce que le sens ne s'arrête pas toujours à la fin d'un mot; du psychique, en ce que la fin du mot entraîne toujours un ralentissement dans la suite du sens.

Enfin la césure lexiologique consiste à arrêter le sens, soit totalement comme on le ferait par un point, soit partiellement comme on le ferait par un point et virgule ou une virgule.

Nous trouverons plus loin ces césures.

(*A continuer*). R. DE LA GRASSERIE.

ZOROBABEL ET LE SECOND TEMPLE.

(*Suite et fin*).

V.

Nous venons de formuler le résultat de notre étude sur l'histoire de la restauration du second temple. C'était surtout la détermination des dates qui marquent le commencement et la fin de cet événement que nous avions en vue ; nous espérons avoir atteint l'objet principal de notre recherche. — Toutefois, en présence des difficultés que présentent les six premiers chapitres d'*Esdras* au point de vue de leur composition, en présence des solutions diverses données au problème par la critique, le lecteur est en droit de nous demander quelle est notre manière de voir à l'égard de cette question ? Nous regrettons que l'espace nous manque pour l'exposer avec tous les développements désirables. Mais avant de quitter notre sujet et pour remplir notre tâche jusqu'au bout, nous indiquerons brièvement notre avis en le faisant précéder des motifs sur lesquels il s'appuie.

1° Le premier et le troisième chapitre d'*Esdras*; ainsi que les cinq premiers versets du quatrième, renferment des indices non équivoques d'origine araméenne. — Rappelons-nous d'abord l'aramaïsme bien conditionné du ch. III v. 12 : בּיסדו זה הבית (emploi pléonastique du suffixe), de même que la tournure : Jérusalem *qui* (est) en Judée ; le temple *qui* (est) à Jérusalem (I. 2 etc. vr. plus loin sous le 3°). Voici quelques cas d'une nature toute spéciale et se rapportant au vocabulaire : au ch. IV v. 4 nous trouvons le participe du piël בְּלַהָ (*terruit*) ; le verbe ne se rencontre pas ailleurs dans la Bible, si bien que la masore a cru bon de le remplacer par le qeré בהל ; en syria-

que le verbe ܣܟܪ est d'un usage fréquent ; — ibid. v. 5 nous lisons סכרים pour שֹׂכרים *(ils soudoyèrent)* ; sans doute en hébreu la distinction entre le ס et le שׂ n'est pas toujours observée. Mais dans le cas présent il s'agit d'un verbe qui partout ailleurs est écrit avec *sin*, partout ailleurs aussi סכר (avec *samekh*) a le sens de *fermer*. Or on sait que l'araméen remplace très souvent le *sin* hébreu par *samekh* ; en syriaque le *sin* a même disparu. L'orthographe exceptionelle de סכרים *Esdr*. IV 5 s'explique de la manière la plus naturelle par notre hypothèse. — Au ch. III 7 nous relevons l'expression כרשיון כורש *(suivant l'autorisation donnée par Cyrus)*. Ici encore une fois, il ne s'agit pas d'une tournure araméenne, mais d'un mot ne se rattachant à aucune racine connue en hébreu, tandis qu'on en retrouve la racine (רשא) en araméen. Peut-être faut-il voir dans l'απαξ λεγομενον de III 7, un barbarisme substitué à l'araméen טעם qui se lit très souvent dans les chapitres V-VI ? — Le mot גזבר (I 8) ne se rencontre ailleurs dans la Bible, sous cette forme ou sous une autre équivalente, que dans les morceaux araméens, il est usité aussi en syriaque ; en hébreu on aurait pu aisément former le terme correspondant au moyen de la conjugaison *hophal* de la racine אצר ; voyez l'*hiphil* employé *Néh*. XIII 13. — Au v. 9 du ch. I le mot מחלפים, s'il faut le traduire par *couteaux* rappelle le syriaque ܣܟܝܢܐ et devrait être considéré également comme d'origine araméenne (1).

Un passage sur lequel nous appelons spécialement l'attention est celui du ch. III v. 3. On lit en cet endroit que Zorobabel et Jeschoua « élevèrent l'autel de Dieu sur ses bases », puis le texte continue : כי באימה עליהם מעמי הארצות, ce que la Vulgate traduit par : *deterrentibus eos per circuitum populis terrarum*. Les LXX qui veulent trouver au texte hébreu le même sens, traduisent plus littéralement : ὅτι ἐν καταπλήξει επ' αὐτοὺς ἀπὸ τῶν λαῶν τῶν γαιῶν. Il est inutile de faire remarquer que dans le texte entendu de cette manière, tout est également étrange, et la construction *(quia in terrore super eos... ?)* et

(1) Cfr. Bertheau-Ryssel, p. 10 11.

l'enchaînement logique des idées : comment la terreur inspirée par les peuples d'alentour pouvait-elle être une raison d'élever l'autel sur ses bases ? Bertheau-Ryssel est d'avis que le texte dans sa forme actuelle n'offre aucun sens acceptable (1). On peut voir à l'endroit cité de son commentaire l'énumération de divers essais également infructueux que l'on a tentés pour expliquer le passage. Bertheau-Ryssel lui-même, à la p. 34, propose de changer le texte suivant l'endroit parallèle du 3ᵉ livre d'*Esdras* ; mais nous croyons pouvoir établir que sa solution n'est pas satisfaisante. Voici le texte grec du 3ᵉ livre d'*Esdras* (V 49) : καὶ ἐπισυνήχθησαν αὐτοῖς ἐκ τῶν ἄλλων ἐθνῶν τῆς γῆς, καὶ κατώρθωσαν τὸ θυσιαστήριον ἐπὶ τοῦ τόπου αὐτῶν, ὅτι ἐν ἔχθρᾳ ἦσαν αὐτοῖς. Les derniers mots du passage constituent une interpolation provenant d'un lecteur qui ne retrouvait pas en cet endroit l'hébreu כי באימה עליהם. La version latine du 3ᵉ livre d'*Esdras* n'a pas les mots en question ; elle porte simplement : *Et convenerunt ibi ex aliis nationibus terrae et erexerunt sacrarium in loco suo omnes gentes terrae*, et c'est là en réalité tout ce qui correspondait primitivement à notre verset dans le 3ᵉ livre d'*Esdras*. Il est en effet facile de voir que l'auteur a lu ou a cru devoir lire : .... כי באים עליהם מעמי, ce qu'il traduit par : καὶ ἐπισυνήχθησαν αὐτοῖς.... : la particule ἐπι correspond manifestement à la particule על du texte hébreu. Seulement l'auteur du 3ᵉ livre d'*Esdras* s'est permis d'intervertir l'ordre des deux membres du verset, ce qui aura donné lieu plus tard à l'interpolation déjà signalée. Les mots ὅτι ἐν ἔχθρᾳ... forment ici une *seconde* version du deuxième membre de notre verset ; elle manque, comme nous l'avons dit, dans la version latine et n'a absolument aucun sens. Le texte grec du 3ᵉ livre d'*Esdras* renferme donc une double traduction de ce passage difficile... כי באימה, et aucune de ses deux versions ne peut nous aider à avancer la solution du problème. Il faut chercher ailleurs.

Remarquons que 1 Sam. X 23 l'hébreu בָּמָה est rendu ܒܝܡܐ par la Peschita. En syriaque ܒܝܡܐ est écrit également ܒܐܡܐ ou ܒܐܝܡܐ. Cette dernière forme correspond exactement à notre

(1) l. c. p. 33.

באימה *Esdr.* III 3. L'insertion d'un א dans la première syllabe longue de במה et la substitution du son *e* ou *i* au son *a*, sont des phénomènes qui ne sauraient nous étonner dans l'araméen comparé à l'hébreu (1). Du moment que nous supposons que באימה est simplement l'araméen correspondant au במה hébreu, le texte devient d'une clarté parfaite et l'on comprend aussitôt la relation établie par la conjonction כי entre les deux membres du verset. Déjà au v. 2 il avait été rapporté que Zorobabel et Jeschoua élevèrent l'autel ; au v. 3 il est répété avec insistance « qu'ils l'élevèrent *sur ses propres bases*, *car* une *bama* se trouvait dessus (= sur les bases), (élevée) par les peuples d'alentour ». Le second membre explique en effet comment après le retour on a pu élever l'autel des holocaustes sur *ses bases* ; celles-ci avaient été préservées grâce à l'érection d'une *bama* que les peuples d'alentour avaient élevée à la place de l'ancien autel. La démarche que font les Samaritains auprès de Zorobabel, au ch. IV v 1 s., montre bien le culte ou la vénération que cette population mixte professait à l'égard du sanctuaire du Dieu du pays. La supposition qu'ils avaient élevé une *bama* de leur façon sur l'emplacement de l'autel, est en parfaite harmonie avec les sentiments qu'ils expriment. — D'ordinaire on met ܒܐܡܐ en rapport avec le grec βῆμα ; l'explication qu'on vient de lire et qui résout d'une manière très simple la difficulté d'*Esdras* III 3, plaide pour l'origine sémitique du mot syriaque (cfr. 1 Sam. X 23). Mais le résultat principal de notre conjecture, si elle était admise, c'est qu'elle fournirait la preuve en quelque sorte matérielle de l'origine araméenne de notre récit sur la fondation du temple : un débris intact du texte primitif enchâssé au milieu de la version hébraïque !

2° Le v. 1 du ch. V ne forme pas le commencement d'un récit, comme le prétend Schrader (2), et la preuve, c'est que nous n'y trouvons pas même indiquée en termes généraux l'époque à laquelle se passent les événements. Nous l'avons vu

(1) Se rappeler les participes des verbes ע״י et des exemples tels que *resch* (tête), etc.

(2) *Die Dauer*, etc. l. c p. 475.

au reste, l'auteur du ch. V, aux vv. 13 ss., connaît l'histoire des travaux exécutés sous Cyrus. Pour lui il ne peut être question aux vv. 1 ss. que d'une reprise de l'œuvre du temple. Or dans ces conditions il est impossible que les vv. 1 ss. nous offrent le début de son récit ; ils ne peuvent être que la continuation d'une histoire où étaient exposées les circonstances qui amenèrent l'intervention d'Aggée et de Zacharie.

Nous croyons donc que le v. 24 du ch. IV est de la main même de l'auteur du ch. V. Nous ne pouvons admettre en aucune manière que ce verset soit une transition intercalée par le Rédacteur afin de rattacher le récit du ch. V à celui des événements qui eurent lieu à l'occasion de la correspondance entre Rehoum et Artaxerxès, rapportée au ch. IV. Le Rédacteur, pas plus qu'un auteur quelconque, n'a pu conclure formellement de pièces parlant uniquement des murs de la ville, à l'interruption des travaux du temple. Avant d'insérer des documents il se donnait sans doute la peine de les lire, et s'il avait eu besoin d'une transition, s'il était allé jusqu'à composer de sa main la notice *araméenne* du v. 24, il n'aurait pas manqué, soit de la préparer en ajoutant dans la lettre d'Artaxerxès un mot sur le temple, soit de s'abstenir dans la notice en question de la mention explicite de la « *maison* de Dieu. » La version arabe a si bien senti l'inconvénient de cette mention au v. 24 dans le contexte actuel, qu'elle préfère écrire malgré le texte : *alors s'arrêta l'œuvre de Dieu à Jérusalem*. Le Rédacteur lui aussi, et à plus forte raison, se serait sans le moindre doute aperçu de l'avantage que présentait une formule plus générale. S'il a maintenu le v. 24 tel que nous le lisons, ce ne put être que *malgré* le contraste évident que ce verset présente avec l'histoire qui précède et *parce que* le texte original, auquel il est resté fidèle, le lui imposait. — Il est inutile d'ailleurs de rappeler que la terminologie du v. 24 est en parfait accord avec celle des ch. V s. : il ne renferme pas une tournure, pas une expression qui ne soit familière au récit subséquent.

3° Il y a de graves raisons de croire que les premiers chapitres du livre d'*Esdras*, où se trouve exposée l'histoire de la première émigration et de la fondation du temple, sont de la même main que les chapitres V-VI 1-18. — Nous avons constaté plus haut que les premiers chapitres ont gardé plus d'une

trace d'un texte original araméen. Cette fois nous visons en outre le ch. II dont nous n'avons pas parlé jusqu'ici. Peut-être faut-il attribuer à une origine araméenne du texte, plutôt qu'à la nationalité étrangère des individus, le fait depuis longtemps remarqué de l'orthographe araméenne d'un grand nombre de noms propres contenus dans la liste des compagnons de Zorobabel. — Le verbe ויגאלו (*et ils furent expulsés*), au v. 62, pourrait aussi s'expliquer dans notre hypothèse, sans que l'on eût à recourir à une *constructio praegnans* (1) qui ne laisse pas d'être assez violente. Au lieu de rattacher ce verbe à la racine גאל (*être souillé*), nous préférons le mettre en rapport avec גול, en rappelant le syriaque ܐܓܠ *ejecit* ; pour l'usage de la forme *poël* en araméen vr. p. e. *Esdr.* VI 3. — Nous n'avons pas à examiner ici les différences que l'on trouve dans le texte du ch. II d'*Esdras* v. 68 ss. et celui du ch. VII de *Néhémie* vv. 70 ss. (2). Quand même cet examen tournerait à l'avantage du texte de *Néhémie*, il n'en résulterait point que l'insertion du document dans les mémoires de Néhémie soit antérieure à sa présence dans le récit araméen des premiers chapitres d'*Esdras*. Sur ce point nous dirons un mot tout-à-l'heure. Nous croyons que Néhémie a trouvé dans le récit araméen le document renfermant la liste des émigrants ; qu'il l'a traduit en hébreu pour l'insérer dans ses mémoires et qu'il lui a également emprunté la transition au récit sur l'assemblée du 7e mois.

Commençons par noter à l'appui de la thèse formulée plus haut, quelques expressions et tournures communes au texte hébreu et au texte araméen des six premiers chapitres d'*Esdras* : *Ils commencèrent* ou *se mirent à*.... (III 6, 8 ; V 2) ; on bâtit le temple *en son lieu* (II 68, V 15, VI 7) ; יום ביום (III 4 (bis), VI 18) ; *l'œuvre de la maison de Dieu*, ou bien *l'œuvre* tout court (II 69, III 9, IV 24, V 8, VI 7) ; *comme il est écrit*... (III 2, 4, VI 18) ; la maison de Dieu *qui* (est) à Jérusalem, une tournure araméenne dans laquelle le relatif a simplement la valeur d'un génitif, car cette maison n'existe pas encore (I 4, 5 ; II 68 ; IV 24 ; V 2, VI 5 (bis), 12). — Dans la partie hé-

(1) Cfr. Bertheau-Ryssel, in h. l.
(2) Cfr. Kuenen *Hist. crit. Ond.* p. 504.

braïque on lit assez souvent : la maison *de Jéhova*, mais on y trouve fréquemment aussi comme dans le texte araméen, *la maison de Dieu* (I 4 ; II 68b ; III 8, 9). Au ch. II 68 et III 8 les deux expressions sont employées simultanément ; la première peut s'expliquer comme due au traducteur. — Ceci nous rappelle le v. 22 du ch. VI où nous trouvons au contraire בית האלהים אלהי ישראל. Ici ou jamais on aurait été en droit d'attendre de la part d'un auteur écrivant en hébreu en dehors de toute dépendance d'un texte étranger : בית יהוה ; les vv.19-22 seraient-ils eux aussi traduits de l'araméen ? Le *roi d'Assur* au v. 22 répondrait assez bien au *roi de Babel* V 13. Malgré sa brièveté nous relevons cependant dans ce passage certains termes familiers aux chapitres précédents : *l'œuvre de la maison de Dieu* (22) ; *leurs frères les prêtres* (20 ; III 8) ; כאחד (20 ; II 64, III 1, 9). — Notons enfin pour le chap. II en particulier, outre l'expression que nous venons d'alléguer en dernier lieu, celle du v. 1 העלים משבי coll. III 8.

Ce qui plaide plus fort pour l'hypothèse que nous défendons, c'est l'harmonie parfaite qui existe entre le récit des chap. I suiv. et le chap. V. Qu'on lise p. e. I, 7 ss. à côté de V 13 s. Qu'on remarque surtout que des deux côtés c'est *Scheschbassar* qui représente le peuple Juif vis-à-vis du roi étranger. Si Scheschbassar aux yeux de l'auteur du chap. I est bien le même que Zorobabel (I, 8), pourquoi ne désigne-t-il pas le personnage sous ce dernier nom qu'il porte toujours dans la suite ? Pourquoi s'abstient-il même de nous renseigner sur cette identité ? Nous l'avons vu au § III, le chap. V n'offre lui non plus aucune donnée qui permette de distinguer Scheschbassar de Zorobabel, au contraire ; mais ici encore le lecteur ne trouve aucun avertissement explicite et l'auteur croit inutile d'affirmer l'identité qu'il suppose. Ce fait n'est susceptible que d'une seule explication : le chef du peuple juif se nomme *Scheschbassar* dans ses relations avec la cour de Babylone ou de Suse, il se nomme *Zorobabel* pour les Juifs. La chose est *supposée implicitement* au chap. I comme au chap. V. Mais un accord de cette nature conduit tout naturellement à identifier l'auteur du ch. I avec celui du ch. V

4° Nous nous rallions à l'avis de M. Schrader (1), que le morceau IV 6-23 n'a pas la même origine que les deux chapitres suivants. M. Kuenen (2) et un grand nombre d'autres auteurs soutiennent l'opinion contraire. Nous remarquons d'abord avec Schrader (3) qu'Artaxerxès au ch. IV est nommé simplement *le roi* (vv. 8, 11, 23), tandis que dans les chapitres suivants le titre est plus complet : *roi de Perse*, *roi de Babylone*, *roi d'Assur*. — Nous remarquons ensuite que les אפרסתכיא ou les אפרסיא de IV 9 (Ἀφαρσαθαχαῖοι, Ἀφαρσαῖοι, *Apharsatachæi*, *Apharsaei*) sont nommés אפרסכיא (Ἀφαρσαχαῖοι, *Apharsachaei*) au ch. V v. 6 et au ch. VI v. 6. — Remarquons encore la différence entre les titres des lettres envoyées à Artaxerxès (IV $10\text{-}11^b$) (4) et à Darius (V 7^b) ; le mot כענת (IV 11) ou כעת (17) ne se lit point V 7. — Le contenu des lettres est annoncé d'une manière différente IV 8 (כנמה) et V 7 (וכדנה כתיב בגוה). — De même l'exhortation qui termine les deux réponses des rois, bien qu'elle exprime la même idée de part et d'autre, est conçue en termes différents (IV 22^a, VI 12 *fin*). — Au ch. IV v. 15 on engage le roi à consulter *le livre des histoires* (ספר דכרניא *bis*) ; aux ch. V 17 et VI 1, il est question du בית גנזיא ou בית ספריא די גנזיא. — Les travaux aux murs de la ville (IV 12^b) et ceux du temple (V 8), sont décrits en termes qui n'ont rien de commun entre eux. — Comparez l'emploi de la forme *haphel* (השׁכחו) IV 19 coll. 15, à celui de la forme *hithp.* du même verbe VI 2, et cela immédiatement après בקרו au v. 1 etc. — En général la missive à Artaxerxès est écrite sur un ton impérieux pour le roi et hostile aux Juifs, que ne revêt en aucune manière le rapport de Tattenaï et Schethar-Bozenaï.

Les deux pièces présentent naturellement aussi certains points de ressemblance. Rehoum et Tattenaï commencent tous

(1) l. c. p. 475-478.

(2) *Hist. crit. ond.* p. 507.

(3) *Lehrbuch der Einleitung*... (de Wette) ; p. 387.

(4) Au ch. IV le premier membre du v. 11 est une interpolation qui interrompt manifestement le titre de la lettre (cfr. vv. 8-9).

les deux leur rapport par la formule : *Que le roi sache*; des deux côtés on en appelle à un examen des archives, le roi ordonne l'enquête, on trouve les renseignements désirés. Mais ce sont là des coïncidences qui ne prouvent rien pour l'unité de composition ou de rédaction.

5° Nous avons attiré l'attention un peu plus haut, sur le remarquable accord avec lequel le ch. I et le ch. V, tout en supposant selon toute probabilité l'identité de Scheschbassar et de Zorobabel, mettent en avant le premier nom du moment qu'il s'agit des relations avec la cour et s'abstiennent de tout éclaircissement touchant l'identité du personnage avec le fils de Schealtiël. Nous avons cru pouvoir établir sur ce fait au moins une forte présomption en faveur de la communauté d'origine des deux récits. Il nous semble que l'on peut en conclure autre chose encore. Remarquons d'abord au ch. V ỳ. 4 la manière de s'exprimer de l'auteur. Après avoir exposé l'objet de la démarche ou de l'enquête faite à Jérusalem par les satrapes, il poursuit : « *Alors nous leur répondîmes* quels étaient les noms des hommes qui travaillaient à cet édifice. » — Il est manifeste qu'à s'en tenir au texte actuel, l'auteur se présente comme ayant été témoin des événements ; il y a pris part. A-t-on le droit d'alléguer ici une altération du texte primitif ? Il est difficile de comprendre comment un changement de cette nature se serait introduit au milieu d'un passage où il est constamment question des Juifs à la 3[e] personne. Une modification en sens contraire serait bien plus facile à admettre et l'on s'explique, vu le contexte, que les LXX se soient permis d'écrire, malgré l'original hébreu : τότε ταῦτα εἴπον αὐτοῖς. Nous préférons la leçon masorétique et y trouvons l'explication de la liberté avec laquelle l'auteur parle tantôt de Scheschbassar, tantôt de Zorobabel, en supposant leur identité sans jamais l'affirmer. Pour un contemporain, cette précaution pouvait paraître superflue ; aucune confusion n'était à craindre chez les lecteurs.

Voici les conclusions qui découlent des observations faites jusqu'ici. Il a existé primitivement un récit araméen comprenant l'histoire de l'émigration sous Cyrus et de la reconstruction du temple. Ce récit datait de l'époque même de Zorobabel.

— Plus tard on a également rédigé en araméen une relation des difficultés que rencontra sous Xerxès et Artaxerxès I le relèvement des murs de la ville. Nous savons par le témoignage formel du 2 livre des *Machabbées* (II 13), que sous Néhémie, c'est-à-dire sous le règne d'Artaxerxès I, on s'occupa à recueillir divers documents vénérables et entre autres les *décrets royaux* touchant les affaires des Juifs.

A l'aide de ces documents un auteur s'est proposé d'écrire une histoire suivie de la communauté juive à l'époque de la restauration. Les affinités de style et de langage montrent que cet écrivain fut le même qui rédigea, au moyen de leurs mémoires authentiques, l'histoire d'Esdras et de Néhémie, à savoir l'auteur du livre des Chroniques.

Il traduisit, peut-être en l'abrégeant comme il fait ailleurs, le texte araméen du décret de Cyrus et la notice sur le départ de Scheschbassar pour la Judée. Le passage qui renfermait la liste des émigrants se trouvait déjà traduit en hébreu dans les mémoires de Néhémie ; il s'est contenté de reprendre cette liste telle, à peu près, qu'elle se trouvait ici, mais en abrégeant encore une fois la notice finale sur les dons efforts par les colons etc. Puis au ch. III (— IV 1-5) il se remet à traduire, en laissant parfois, comme nous l'avons constaté, subsister des traces manifestes du texte primitif. — Arrivé au ch. IV v. 5 il interrompt le récit : l'interruption saute aux yeux. Notons en effet qu'au v. 5 il n'est pas dit explicitement comme on devait s'y attendre, que les travaux du temple furent suspendus. Nous tenons pour certain que dans le récit original le v. 5ª formait le début de la notice du v. 24, à laquelle les chap. V-VI faisaient suite immédiatement ; il était dit (IV 5ª 24) : « Ils (les Samaritains) soudoyèrent contre eux des conseillers durant tout le règne de Cyrus pour contrecarrer leurs desseins ; alors l'œuvre de la maison de Dieu à Jérusalem fut interrompue.... » etc. De cette suspension des travaux il n'est demeuré aucune mention explicite au v. 5. Le rédacteur, voulant rattacher à l'histoire des difficultés suscitées contre l'œuvre du temple, celle des obstacles analogues et de même origine que rencontra plus tard la reconstruction des murs de la ville, se borna au v. 5 à avertir le lecteur que pour le temple les difficultés en question durèrent jusqu'au règne de

Darius. — Il aborde donc, aux v. 6 ss. la relation des instances qui furent faites auprès de Xerxès et d'Artaxerxès I pour empêcher les Juifs de rebâtir leurs murs. Aux vv. 6-7 nous avons évidemment un abrégé écrit en hébreu, d'un texte araméen ; ici encore il est resté des expressions qui trahissent l'original : כנותי, הנשתון au v. 7. Dans la suite l'auteur va communiquer le texte araméen lui-même ; c'est pourquoi il fait observer que la lettre des accusateurs était écrite en araméen. — Après avoir inséré les pièces qui ont rapport à cette seconde manifestation de l'hostilité des Samaritains, il reprend, au point où il l'avait laissée au v. 5, l'histoire de la restauration du temple. Il avait profité de la lettre des satrapes pour se dispenser désormais de traduire en hébreu ; il continue, à partir de IV 24, à transcrire le texte araméen qu'il avait sous les yeux. C'est là d'ailleurs le procédé mis en usage par le rédacteur dans la relation des actes de Néhémie et d'Esdras : tantôt il communique le texte authentique des mémoires, tantôt il prend lui-même la parole pour résumer. Est-il étonnant qu'il ait traité de la même manière les mémoires de la première colonie ?

A. Van Hoonacker.

RECTIFICATIONS.

p. 244,	l. 16,	au lieu de	Σαναβασσαρος	lisez	Σασαβασσαρ
»	»	»	Σασαβασσαρ	»	Σαβανασαρ
»	l. 17,	»	Σαβανασαρ	»	Σαμανασσαρ, ou mieux [Σαναβασσαρ
»	l. 18,	»	אצר	»	צר
p. 389,	l. 3,	»	douzaine	»	quinzaine

COMPTES-RENDUS.

Raporturile intre Gramatica si logica c'o privire sintetica a supra părtilor cuvintului par LAZAR SAINEANU, professeur de grammaire comparée à l'Université de Bucharest, 193 pages. Bucharest Libraire Socecu et C[ie] 1891.

Sous ce titre, un savant professeur de l'Université de Bucharest vient de publier en Roumain un ouvrage remarquable qui contribuera aux progrès de la science relativement nouvelle de la grammaire générale et comparée. L'auteur estime avec beaucoup de raison que les études linguistiques ne doivent pas se borner à celles des phonèmes et des formes, mais qu'elles ont un autre domaine, au moins aussi important, celui de la psychologie linguistique, et qu'à côté des transformations des mots se trouvent celles indépendantes qui affectent leur signification, et à côté des expressions des catégories grammaticales, ces catégories elles-mêmes plus intéressantes encore. D'un autre côté, il pense que la linguistique ne doit pas se cantonner, comme elle le fait beaucoup trop, dans le cercle des langues. Indo-Européennes, mais que toutes les langues connues, même et surtout les langues sauvages qui évoluent plus naturellement que les autres, peuvent seules la compléter et résoudre certains problèmes.

Mais qu'est-ce exactement que le côté psychique du langage ? Ce n'est point la logique car le développement des mots ne suit pas toujours, bien s'en faut, les lois de cette dernière science. Celle-ci d'ailleurs est déductive, aprioristique et rigoureuse. Le psychique du langage est une partie de la psychologie et, comme celle-ci, se base sur l'observation.

Partant de cette idée, l'auteur établit l'indépendance respective de l'évolution du mot et de celle du sens. Les modifications sont d'abord purement phonétiques, puis trouvent un emploi psychique nouveau ; d'autre côté, les expressions restent souvent insuffisantes pour exprimer les nuances de la pensée, les lacunes du langage doivent alors être suppléées par la pensée.

M. Saineanu observe l'état psychologique primitif de l'humanité, tel qu'il est révélé par l'état linguistique. Il y relève tout d'abord l'absence d'abstraction et de généralisation, le *concrétisme* dont un des phonèmes les plus frappants est la conjugaison, dite *objective*. De même, les peuples sauvages ont des expressions pour désigner chaque espèce d'un objet, et non pour nommer cet objet en général ; à cette idée se rattache l'emploi de l'exposant numéral. Enfin le sens primitivement concret dans nos langues mêmes, de mots devenus abstraits prouve ce caractère primitivement concret aussi bien de la pensée que de l'expression, puis cet autre caractère primitif du langage révélant un caractère analogue de la pensée, à savoir celui des langues *non-formelles*. Le verbe ne se distingue pas encore du substantif ; beaucoup de parties du discours sont dans l'état d'indivision entre elles ; plus exactement, tout le discours tient dans un seul mot ; aussi la phrase est-elle psychologiquement antérieure au mot lui-même.

C'est précisément sur les rapports entre la pensée et son expression que se base la classification la plus essentielle des langues. L'auteur rejette leur ancien classement en *isolées*, *agglutinantes* et *flexionnelles* et admet celui que nous avons proposé et qui envisage surtout le *degré de perfection* de la réalisation de la pensée dans le langage. Or cette réalisation est à trois degrés : celui d'expression *imparfaite* et embryonnaire ou *psychologique*, celui d'expression *complète* ou *morphologique*, et celui d'expression *proportionnelle* ou *phonique*.

Entrant ensuite dans l'examen séparé des diverses parties du discours, l'auteur caractérise chacune d'elles, et, dans chacune, les divers concepts accessoires qui s'y rattachent. Mais nous ne pouvons le suivre ici dans son intéressant exposé.

Dans ce volume suggestif, M. Saineanu a résumé les doctrines de tous ceux qui ont travaillé à fonder la grammaire comparée sur son véritable et son plus solide terrain, celui que composent toutes les langues connues, et il y a ajouté beaucoup d'idées personnelles dont la psychologie linguistique fera son profit.

Raoul de la Grasserie.

* * *

Études morales et littéraires, épopées et romans chevaleresques, par Léon de Monge. — T. II. — Paris, Palmé ; Bruxelles, Société belge de librairie, 1889, in-12, de 388 p.

Voici le second volume de ces substantielles études sur la littérature du moyen-âge, dont j'ai signalé déjà le premier en même temps que j'enregistrais la promesse de l'auteur de nous en donner bientôt la suite.

Au cours de l'enquête qu'il a ouverte sur le caractère esthétique et moral de la littérature du moyen-âge, M. de Monge se voit amené à étudier une catégorie d'œuvres poétiques bien distinctes de ces nobles poèmes qui s'appellent la *Chanson de Roland*, *le Poème du Cid*, *les Nibelungen*. A la littérature populaire et nationale, représentée par les chansons de geste, a succédé la littérature mondaine et aristocratique des romans de chevalerie.

Le cycle de la Table Ronde, en effet, se distingue de celui de Charlemagne, moins encore par les sujets qu'il traite, que par le public auquel il s'adresse, et par le ton sur lequel il parle. Sous la plume d'un Chrétien de Troyes, d'un Walfram d'Eschenbach, d'un Godefroid de Strasbourg, l'art nouveau, « cet art étrange et pervers, mais puissant », (page 177) s'épanouit dans toute sa plénitude avec ses qualités séduisantes et sa foncière immoralité.

Le critique littéraire se distingue encore ici par la justesse et l'originalité de ses aperçus, par la finesse de ses observations, par la beauté élégante de son langage. Qui ne lira avec plaisir et profit les pages indiquées dans la table des matières sous ces rubriques : *Double idéal d'égoïsme dans l'amour : idéal masculin, idéal féminin. — La chevalerie qu'on prêche, la chevalerie qu'on rêve et la chevalerie qu'on pratique*, et tant d'autres ? La partie du livre consacrée à l'étude des autres monuments de la littérature chevaleresque (*Roland furieux, Amadis, Don Quichotte, Don Juan*) n'est pas moins nourrie d'idées, pas moins riche en aperçus ingénieux et en idées fécondes.

Tout y est à lire et à savourer. Je recommande spécialement les pages émues sur Cervantès, pleines d'une chaude et communicative sympathie pour ce grand écrivain derrière lequel, pour parler comme Pascal, on est tout ravi de trouver un homme. Je signale aussi les considérations finales, si originales et si vraies, sur la persistance des types romanesques : « La dernière fois que j'eus l'honneur

« de rencontrer Amadis, c'était dans l'Assommoir ; il se nommait Gueule d'or. » Mais il faudrait trop citer s'il fallait donner une idée complète de ce charmant livre, qui fait honneur aux lettres belges. G. KURTH.

J. SCHRIJNEN. *Etude sur le phénomène de l's mobile dans les langues classiques* etc. (Dissertation. 90 pp. in-8º Louvain. Istas 1891.

La dissertation de M. Schrijnen est surtout une liste raisonnée des nombreuses racines indo-européennes qui se présentent tantôt avec, tantôt sans *s* initial. L'auteur en compte 66 dans les limites des langues classiques auxquelles il se restreint. Le nom d'*s mobile* donné par lui à ce phénomène, nous paraît très heureusement choisi.

Les matériaux sont triés avec soin et méthode, en tenant compte des travaux les plus récents. En général, la plus grande rigueur a présidé aux rapprochements des mots, tant au point de vue phonétique qu'au point de vue sémasiologique. Sous ce dernier rapport, M. Schrijnen est souvent original ; la dérivation des sens divers de la racine s-mer (p. 83.) est très ingénieuse.

Il est regrettable que cet excellent travail soit déparé par une quantité de fautes typographiques, dont quelques unes s'attaquent même aux racines traitées. Ainsi p. 55 *tengh* pour *teng;* il est vrai que le lecteur est remis sur la voie par *steng*. Il n'en est pas de même aux pages 48 et 52 où nous lisons *kreur* et *skreur* pour *kreu* et *skreu*, et *teigh* et *steigh* pour *teig* et *steig*.

Nous avons loué la méthode rigoureuse de l'auteur. Il est un point cependant où il s'en relâche : c'est lorsqu'il s'agit des mots où, dans les langues européennes, *r* alterne avec *l*. On ne peut nier l'existence du fait ; mais les lois qui le régissent étant encore inconnues, il est plus prudent de s'abstenir pour ne pas réunir des mots sans connexion réelle. Les n[os] 48 et 50, le premier surtout, contiennent des rapprochements hasardeux ou insoutenables. Il existe une racine s(pal), dont dérivent le sanscrit *phala*, l'allemand spal-ten, qu'on ne peut certainement pas rapprocher de σπαίρω, mais qui, en revanche pourrait expliquer peut être palea, πάλη, fleur de farine.

La partie théorique (page 9 à 26) recherche la cause du phénomène de l's mobile. L'auteur rapporte les explications tentées et en montre fort bien l'insuffisance. Envisagée à la lumière des faits linguistiques constatés par l'histoire, l'hypothèse du Sandhi créateur des nombreux doublets en question, apparaît comme dénuée de toute probabilité — quelque tournure qu'on lui donne. Celle que l'auteur propose lui-même — avec une réserve digne de tout éloge, en pareille matière — est fort plausible, surtout parce qu'il la place dans la période de formation de la langue indo-européenne, en train de se *créer* des ressources de mots et de formes.

En aucun cas, on ne saurait lui refuser une véritable valeur, si on l'envisage en elle-même : au point de vue sémasiologique, elle est parfaite ; au point de vue formel, elle est irréprochable.

L'analogie du germanique continental est frappant : ces langues ont de nombreux mots du même sens, qu'ils soient ou non précédés de *ge*. Que serait-il arrivé si la particule avait été *sa* ? La forme réduite se combinant plus facilement avec l'*anlaut*, n'aurait-on pas eu dans ces langues, un véritable *s* mobile de formation nouvelle ?

Au reste M. Schrijnen ne nie pas que le sandhi puisse avoir produit quelques doublets. Nous ajouterons que d'autres causes encore ont pu agir : un effet uniforme peut être, est souvent produit par des causes diverses.

PH. COLINET.

G. H. Schils. *Grammaire de la langue des Namas.* Petit f°, pp. XXI, 94, à 2 col. Louvain 1891.

Voici certainement un ouvrage qui sera le bienvenu pour tous les linguistes qui s'occupent d'études générales de langues comme pour tous ceux qui s'intéressent aux choses de l'Afrique. L'auteur, déjà bien connu par la publication d'une grammaire japonaise justement estimée et par d'autres travaux relatifs aux langues de l'Afrique, était préparé par de longues recherches à donner une connaissance approfondie des idiômes Sud-africains. Le présent volume est un premier produit de ces recherches. M. Schils a traité la matière d'une manière scientifique et pas seulement expérimentale comme cela ne se fait que trop souvent quand il s'agit de langues qui sortent du cadre des études ordinaires. Il nous semble aussi avoir bien saisi les caractères spéciaux de ces langues extraordinaires où l'on trouve des procédés phoniques inconnus aux autres pays du monde terrestre. Nous ne saurions trop recommander la lecture de semblables livres aux linguistes qui veulent établir des théories générales basées sur les faits et non sur des idées subjectives ou trop étroites.

A. P.

L'Année cartographique. Supplément annuel à toutes les publications de géographie et de cartographie. — 1er supplément. Octobre 1891. Paris. Hachette et Cie.

Ce supplément contient un résumé substantiel des événements géographiques accomplis en Asie, en Afrique et en Amérique. C'est le complément indispensable du Grand Atlas édité par la maison Hachette et dont il a été parlé dans une livraison antérieure.

Publications de l'École des lettres d'Alger. Nous recevons de cette savante institution trois nouvelles études que nous recommandons à l'attention de nos lecteurs. Ce sont : 1° De Caroli V in Africa rebus gestis, par E. Cat. Travail puisé à de nombreuses sources authentiques. 2° Les Musulmans à Madagascar et aux Iles Comores, par G. Ferrand, bien connu du monde savant. 3° Mission bibliographique en Espagne, par E. Cat. Recueil de documents importants.

Les Roumains hongrois et la nation hongroise. Réponse au Mémoire des Etudiants universitaires de Roumanie.

Nous sommes persuadés que les Etudiants roumains se rendront à ces raisons. Du reste, le maintien de la Hongrie puissante et une est la meilleure sauvegarde de l'indépendance de la Roumanie. Qu'ils ne l'oublient jamais.

如是我聞　一時　佛在舍衛

法會因由分第一

金剛般若波羅密經　一

國祇樹給孤獨園 與

大比丘衆千二百五十人俱

爾時 世尊 食時

入舍衛大城

